

ISTORIE

„Actuală, fascinantă, revelatoare, extraordinară și necesară.“

THE HUFFINGTON POST

„Reza Aslan răstoarnă cu totul perspectiva din Cartea Facerii.“

THE SUNDAY TIMES

REZA ASLAN DUMNEZEU



O ISTORIE UMANĂ

BESTSELLER INTERNATIONAL

book
HUMANITAS

Cuprins

[Introducere. După chipul nostru](#)

[Partea întâi. Sufletul întrupat](#)

[I. Adam și Eva în Eden](#)

[II. Stăpânul fiarelor](#)

[III. Chipul din copac](#)

[Partea a doua. Dumnezeu umanizat](#)

[IV. De la sulite la pluguri](#)

[V. Cei înalți](#)

[VI. Marele zeu](#)

[Partea a treia. Ce este Dumnezeu?](#)

[VII. Dumnezeu este unul](#)

[VIII. Dumnezeu este Trei](#)

[IX. Dumnezeu este Totul](#)

[Concluzii. Unul](#)

[Mulțumiri](#)

[Note](#)

[Bibliografie](#)

Reza Aslan (n. 1972 în Iran) este un scriitor de renume internațional, profesor, producător și specialist în istoria religiilor. Cărțile sale, printre care și bestsellerul *New York Times*, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth* (*Zelotul. Viața și epoca lui Isus din Nazaret*, trad. rom. 2013), au fost traduse în mai multe limbi de circulație internațională. Prima sa carte, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam* (2010), este considerată una dintre cele mai importante lucrări ale deceniului, publicate de Blackwell Publishers. Este și autorul lucrării *Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in a Globalized Age* (titlul original: *How to Win a Cosmic War* – 2010), precum și editorul volumelor: *Tablet & Pen: Literary Landscapes from the Modern Middle East* (2011) și *Muslims and Jews in America: Commonalties, Contentions, and Complexities* (2011). Reza Aslan a studiat arta și istoria religiilor la Santa Clara University, a obținut un master în teologie la Harvard University, un altul în studii artistice la Universitatea din Iowa (unde a fost numit „egalul lui Truman Capote în ceea ce privește ficțiunea“), precum și un doctorat în sociologia religiilor la Universitatea California din Santa Barbara. Profesor de *creative writing* la Universitatea California, Riverside, Reza Aslan face parte și din conducerea Seminarului Teologic din Chicago și Yale Humanist Community, fiind și membru al Society of Biblical Literature și The International Qur’anic Studies Association. A fost Wallerstein Distinguished Visiting Professor of Religion, Culture, and Conflict la Drew University, New Jersey (2012–2013) și profesor asociat de studii religioase la Universitatea din Iowa (2000–2003).

REZA ASLAN
DUMNEZEU
O ISTORIE UMANĂ

Traducere din engleză de
Andreea Eșanu

*Fiilor mei,
Cyrus, Jaspar și Asa, care au pornit
în propriile călătorii spirituale.*

INTRODUCERE

DUPĂ CHIPUL NOSTRU

Când eram copil, credeam că Dumnezeu era un bătrân mareț și puternic, un bătrân care locuia în cer – o versiune mai impunătoare și mai puternică a tatălui meu, înzestrată însă cu puteri magice. Mi-l închipuiam chipeș și cărunț, cu părul argintiu curgându-i peste umerii largi. Stătea așezat pe un tron învăluit în nori. Când vorbea, mai ales atunci când era mânios, vocea lui tuna din ceruri. Și era adesea mânios. Dar era și cald, iubitor, milos și bun. Râdea când era fericit și plângea când era trist.

Nu sunt sigur de unde aveam această imagine a lui Dumnezeu. Poate că am zărit-o undeva pictată pe un vitraliu sau reprodușă într-o carte. Este posibil să mă fi născut cu ea. Studiile au arătat despre copiii mici că aceștia, indiferent de unde provin sau cât de religioși sunt, fac cu greu distincție între Dumnezeu și oameni, în privința acțiunii și a puterii. Când li se cere să și-l închipuie pe Dumnezeu, ei zugrăvesc – în mod invariabil – o ființă omenească cu puteri supraomenești.¹

Crescând, am lăsat în urmă majoritatea perspectivelor mele copilărești. Totuși, imaginea lui Dumnezeu a rămas. Nu am crescut într-o familie deosebit de religioasă, însă am fost mereu fascinat de religie și spiritualitate. Mintea mea forfotea de teorii pe jumătate formate despre ce era Dumnezeu, de unde venea și cum arăta el (în mod curios, încă îi semăna tatei). Nu îmi doream doar să știu ceva despre Dumnezeu; îmi doream să am experiența lui Dumnezeu, să îi simt prezența în viața mea. Însă atunci când încercam, nu reușeam să văd decât o mare prăpastie deschizându-se între noi, cu Dumnezeu de o parte și eu de cealaltă, fără nici o posibilitate ca vreunul din noi să traverseze în partea cealaltă.

În adolescență, m-am convertit de la islamul moderat al părinților mei iranieni la creștinismul zelos al prietenilor mei americani. Dintr-odată, imboldul meu copilăresc de a mi-l imagina pe Dumnezeu drept o ființă umană înzestrată cu multă putere s-a cristalizat în adorarea lui Isus Cristos ca Dumnezeu literalmente „întrupat“. Experiența a fost, la început, asemănătoare potolirii unei curiozități pe care o avusesem toată viața. Ani de zile încercasem să găsesc o cale de a traversa abisul dintre mine și Dumnezeu. Acum aveam în față o religie care pretindea că acel abis nu mai

există. Tot ce aveam de făcut, dacă voiam să aflăm cum este Dumnezeu, era să îmi imaginez ființa umană care atinsese culmile desăvârșirii.

Acest lucru avea sens într-o anumită măsură. Căci ce altă cale mai bună ar putea exista pentru a înlătura hotarul dintre ființele umane și Dumnezeu decât să îl facem pe Dumnezeu o ființă umană? După cum spunea celebrul filozof german Ludwig Feuerbach, încercând să explice succesul uriaș al concepției creștine despre Dumnezeu, „numai o ființă purtând în sine omul integral poate satisface omul integral”¹.

¹. Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, trad. P. Drăghici și R. Stoichiță, Editura Științifică, București, 1961, p. 106. Notele marcate cu asterisc aparțin traducătoarei.

Am citit pentru prima dată acest pasaj din Feuerbach pe când eram student, chiar în preajma momentului în care m-am hotărât să îmi dedic viața unui studiu îndelungat al religiilor lumii. Ceea ce pare să spună Feuerbach este că apelul aproape universal la un Dumnezeu care arată, gândește, simte și acționează la fel ca noi își are rădăcina în nevoia noastră adâncă de a experimenta divinul ca o oglindă a sinelui nostru. Acest adevăr m-a izbit ca un trăsnet. De-asta fusem eu atras de creștinism în copilărie? Oare, în tot acest timp, îmi construisem imaginea lui Dumnezeu ca o oglindă în care se reflectau propriile trăsături și emoții?

Posibilitatea aceasta m-a amărit și m-a dezamăgit. Căutând o concepție mai vastă despre Dumnezeu, am abandonat creștinismul și m-am întors la islam, atras fiind de iconoclasmul radical al acestei religii – adică de credința că Dumnezeu nu poate fi cuprins în nici o imagine, omenească sau de altă natură. Am înțeles însă imediat că refuzul islamului de a-l reprezenta pe Dumnezeu într-o formă omenească nu se traducea și într-un refuz de a-l gândi pe Dumnezeu în termeni omenești. Musulmanii sunt la fel de dispuși ca și alți credincioși să îi atribuie lui Dumnezeu propriile virtuți și vicii, emoții și metehne. Nu prea au de ales în această chestiune. Puțini dintre noi au.

Se pare că această pornire de a umaniza divinul este întipărită în creierul nostru, motiv pentru care ea a devenit o trăsătură fundamentală în aproape toate tradițiile religioase pe care le-a cunoscut lumea. Procesul însuși prin care ideea de Dumnezeu a apărut în evoluția omului ne constrânge, în mod conștient sau nu, să-l modelăm pe Dumnezeu după chipul nostru. Întreaga istorie a spiritualității omenești poate fi înțeleasă, de fapt, ca un efort îndelungat, interconectat, într-o continuă evoluție și remarcabil de coerent,

de a face mai ușor de înțeles divinul prin atribuirea emoțiilor și a personalității noastre, a trăsăturilor și a dorințelor noastre, prin înzestrarea lui cu calitățile și slăbiciunile noastre, chiar și cu corpurile noastre – pe scurt, făcându-l pe Dumnezeu *noi*. Ceea ce vreau să spun este că, indiferent dacă suntem conștienți de acest lucru sau nu, și indiferent dacă suntem credincioși sau nu, cei mai mulți dintre noi îl gândesc pe Dumnezeu ca pe o versiune divină a noastră: o ființă omenească, dar cu puteri supraomenești.²

Acest lucru nu înseamnă să pretindem că Dumnezeu nu există sau că ceea ce numim Dumnezeu este, pe de-a-ntregul, o născocire omenească. Ambele afirmații ar putea fi adevărate însă acest lucru nu este important pentru cartea de față. Nu încerc să dovedesc existența sau inexistența lui Dumnezeu pentru simplul motiv că nici de o parte, nici de cealaltă, nu există dovezi. Credința este o alegere. Dacă cineva spune altceva, încearcă să te convertească. Fie alegem să credem că există ceva dincolo de tărâmul material – ceva real, ceva *cognoscibil* –, fie nu. Dacă dumneavoastră credeți, asemenea mie, atunci trebuie să vă puneți următoarea întrebare: îmi doresc să am experiența acestui lucru, îmi doresc să am o comuniune cu el, să-l *cunosc*? Dacă da, atunci ar putea fi util să avem un limbaj în care să exprimăm această experiență, care este în mod fundamental inexprimabilă.

Aici intervine religia. Dincolo de mituri și ritualuri, de temple și catedrale, de „trebuie” și „nu trebuie” care au divizat omenirea vreme de milenii în tabere de credință diferite și adesea rivale, religia nu este aproape nimic mai mult decât un „limbaj”, alcătuit din simboluri și metafore, care îi ajută pe credincioși să comunice altora și lor înșiși acea experiență inefabilă a credinței. Numai că în istoria religiilor a existat un singur simbol care s-a evidențiat ca universal și suprem, o singură mare metaforă a lui Dumnezeu din care au derivat practic orice simbol și metaforă din mai toate religiile lumii – *noi*, ființa umană.

Acest concept pe care eu îl numesc „Dumnezeul umanizat” s-a întipărit în conștiința noastră încă din prima clipă în care ne-a trecut prin minte ideea de Dumnezeu. Acest concept ne-a călăuzit către formularea primelor teorii cu privire la natură și univers, și privitoare la rolul nostru în cadrul acestora. Acesta a dat formă primelor modele ale lumii din jurul nostru. Credința în zei umanizați ne-a călăuzit de pe vremea când eram vânători-culegători, iar apoi, la zeci de mii de ani distanță, tot ea ne-a făcut să aruncăm sulițele, să luăm sapele și să începem să cultivăm pământul. Primele noastre temple – ca și primele noastre religii – au fost ridicate de oameni care credeau că zeii

sunt niște ființe supraomenești. Mesopotamienii, egiptenii, grecii, romanii, indienii, persanii, evreii, arabii – cu toții și-au conceput sistemele lor teiste în termeni omenești și cu o imagerie omenească. Același lucru este valabil și despre tradițiile non-teiste, precum jainismul sau budismul, care își reprezintă spiritele și *devas* din teologiile lor ca ființe supraomenești care, asemenea omologilor lor umani, sunt la rândul lor limitate de legile *karmei*.³

Chiar și evreii, creștinii și musulmanii contemporani, care se luptă din răspuțeri să propovăduiască credințe teologice „corecte” despre un Dumnezeu unic și singular, neîtrupat, sau inefabil, însă mereu prezent și atotștiutor, par constrânși să și-l reprezinte într-o formă omenească și să vorbească despre Dumnezeu în termeni umani. Studiile realizate de numeroși psihologi și specialiști în științele cogniției au arătat că până și cei mai devotați credincioși, atunci când sunt nevoiți să își comunice gândurile despre Dumnezeu, vorbesc despre el ca și cum ar fi o persoană pe care ar fi putut-o întâlni pe stradă⁴.

Să ne gândim la felul în care credincioșii îl descriu adesea pe Dumnezeu ca bun sau iubitor, crud sau gelos, iertător sau bun. Acestea sunt, în mod evident, atribute umane. Însă insistența de a folosi emoții omenești pentru a descrie ceva care – indiferent ce ar fi – este pur și simplu *neomenesc* nu face decât să evidențieze și mai clar nevoia noastră existențială de a proiecta propria umanitate asupra lui Dumnezeu, de a-i atribui lui Dumnezeu nu doar ceea ce este valoros în natura umană – capacitatea noastră de a iubi necondiționat, empatia și dorința de a arăta compasiune, setea noastră de dreptate –, ci și ceea ce este ticălos în ea: agresivitatea noastră și lăcomia, prejudecățile și habotnicia, predilecția pentru acte de violență extremă.

Așa cum își poate închipui oricine, există consecințe ale acestui imbold natural de a umaniza divinul. Căci atunci când îl înzestrăm pe Dumnezeu cu atribute umane, în esență, noi *divinizăm* acele atribute, așa că tot ceea ce este bun sau rău în religiile noastre nu este decât o oglindire a ceea ce este bun sau rău în noi. Dorințele noastre devin dorințele lui Dumnezeu, însă fără restricții. Acțiunile noastre devin acțiunile lui Dumnezeu, însă fără consecințe. Creăm o ființă supraomenească, înzestrată cu trăsături omenești, însă fără limite omenești. Ne croim religiile și culturile, societățile și guvernele după nevoile noastre omenești, dar în tot acest timp ne convingem pe noi înșine că acelea sunt nevoile lui Dumnezeu.

Acest lucru explică mai bine decât orice altceva de ce, de-a lungul întregii noastre istorii omenești, religia a alimentat în egală măsură atât binele necondiționat, cât și răul de negrăit; de ce aceeași credință în același Dumnezeu inspiră într-un credincios dragoste și compasiune, iar în altul ură și violență; de ce două popoare se pot apropia de aceeași Scriptură în același timp, dar pot ajunge la două interpretări radical diferite ale ei. Majoritatea conflictelor religioase care continuă să tulbure lumea în care trăim izvorăsc, până la urmă, din dorința noastră înnăscută și inconștientă de a deveni noi înșine apoteoza a ceea ce este și vrea Dumnezeu, a ceea ce iubește și urăște el.

Mi-au trebuit mulți ani până mi-am dat seama că eu căutam doar o viziune despre Dumnezeu mult mai vastă decât ceea ce putea defini o anumită tradiție religioasă și că singurul mod în care puteam trăi cu adevărat divinul era să îl *dez-umanizez* pe Dumnezeu în conștiința mea spirituală.

De aceea, această carte nu este doar o istorie a felului în care oamenii l-au umanizat pe Dumnezeu. Ea este și un apel pentru a înceta să mai strecurăm în *divin* nestăpânitele noastre dorințe omenești și să dezvoltăm o viziune mai *panteistă* despre Dumnezeu. Cartea se vrea cel puțin un memento că, și dacă credem într-un singur Dumnezeu, și dacă credem în mai mulți sau în nici unul, noi suntem cei care l-am plăsmuit pe Dumnezeu după chipul și asemănarea noastră – nu invers. Iar în acest adevăr stă calea către o formă mai matură, mai pașnică și mai *primară* de spiritualitate.

PARTEA ÎNTÂI

SUFLETUL ÎNTRUPAT

CAPITOLUL I

ADAM ȘI EVA ÎN EDEN

La început nu era nimic. Întuneric. Haos. Un vid întins, fără formă sau substanță. Cerul, pământul și apele nu fuseseră despărțite. Zeii nu se manifestau. Nu se rosteau nume, nu se decretau destine până când... dintr-odată, o explozie, o lumină și o expansiune bruscă a spațiului și a timpului, a energiei și a materiei, a atomilor și a moleculelor – a cărămizilor din care sunt făcute cele o sută de miliarde de galaxii, cu sutele de miliarde de stele ale fiecăreia.

În apropierea uneia dintre aceste stele, o particulă de praf de dimensiunea unui micron se ciocnește cu o alta și, după sute de milioane de ani de agregare, întregul începe să se rotească, acumulând masă, formând o scoartă, creând oceane și uscat și, în mod neașteptat, *viață*: la început simplă, apoi complexă; la început târătoare, apoi capabilă să meargă.

Milenii au trecut, cu ghețari înaintând și retrăgându-se pe suprafața pământului. Calotele glaciare s-au topit, iar nivelul oceanului a crescut. Fâșiile continentale de gheață s-au topit și au alunecat către dealurile joase și către văile din Europa și Asia, transformând pădurile întinse în câmpii fără arbori. În acest refugiu au pășit pentru prima dată strămoșii speciei noastre – Adam și Eva cei „istorici“, dacă doriți – *Homo sapiens*, „omul înțelept“.

Înalti, cu membre drepte și constituție puternică, având nasul lat și fruntea îngustă, Adam și Eva și-au început evoluția între 300.000 și 200.000 î.Cr., ca ultimă ramură a arborelui genealogic uman. Strămoșii lor au plecat din Africa acum aproximativ 100.000 de ani, într-o eră în care Sahara nu era deșertul sterp din zilele noastre, ci un pământ cu lacuri strălucitoare și vegetație luxuriantă. Au traversat Peninsula Arabică în valuri succesive, răspândindu-se către nord, de-a lungul stepelor din Asia Centrală, către est, pe subcontinentul indian, peste ocean, până în Australia și către vest, din Balcani până în sudul Spaniei și până la marginea Europei.

În călătoria lor, au întâlnit specii umane migratoare mai vechi: *Homo erectus*, omul biped, care făcuse și el un drum asemănător prin Europa cu sute de mii de ani mai devreme; *Homo denisova*, omul viguros, care a cutreierat câmpiile Siberiei și ale Asiei de Est; *Homo neanderthalensis* –

omul de Neanderthal – omul cu pieptul lat, pe care *Homo sapiens* fie l-a anihilat, fie l-a asimilat (nimeni nu știe exact).¹

Adam este vânător așa că atunci când vi-l închipuiți, imaginați-vă că are alături o suliță, iar pe umeri o blană despicată de mamut. Transformarea lui din pradă în prădător a lăsat o amprentă genetică, un instinct pentru vânătoare. El poate lua urma unui animal timp de mai multe anotimpuri și poate aștepta răbdător momentul potrivit pentru a lovi cu o violență oarbă. Atunci când ucide, nu își sfâșie prada și nu o devorează pe loc. O duce înapoi la adăpost și o împarte cu restul comunității. Adăpostit sub o boltă confecționată din piei de animale și sprijinită cu oase de mamut, își gătește mâncarea în vetre circulare din piatră și își depozitează surplusul în gropi săpate adânc în solul înghețat.

Și Eva este vânător, cu toate că arma ei preferată nu este sulița, ci o plasă pe care a cusut-o timp de mai multe luni, poate chiar ani de zile, din fibre delicate extrase din plante. Ghemuită pe covorul verde al pădurii, în lumina palidă a dimineții, ea își așază cu grijă capcanele pe patul de mușchi și așteaptă răbdătoare ca vreun iepure nefericit sau vreo vulpe să cadă în ele. Între timp, copiii ei cutreieră pădurea în căutare de plante comestibile săpând după ciuperci și rădăcini, și strângând reptile și insecte mari pentru a le duce înapoi în tabără. Când vine vorba de hrănirea comunității, fiecare are rolul său.²

Uneltele pe care le poartă cu ei Adam și Eva sunt din cremene și piatră. Acestea nu sunt niște obiecte simple, adunate de pe jos și la care renunți lesne, ci fac parte dintr-un arsenal permanent: sunt durabile și cu o structură complexă; sunt făcute, nu găsite. Adam și Eva își cară uneltele cu ei, din adăpost în adăpost, și, ocazional, le dau la schimb pentru unelte mai bune sau pentru podoabe din fildeș sau din coarne de cerb, pandantive din os, dinți și cochilii de moluște. Asemenea lucruri sunt prețioase pentru ei și de aceea sunt ținute separat de restul comunității. Când unul dintre ei moare și este îngropat, aceste obiecte sunt îngropate și ele, așa încât mortul să poată continua să se bucure de ele în viața viitoare.³

Va fi o viață viitoare – de acest lucru sunt siguri Adam și Eva. Altfel de ce să se complice cu înmormântarea? Nu există motiv de ordin practic pentru îngroparea morților. Ar fi mult mai simplu pentru ei să expună corpurile, să le lase să putrezească în aer liber sau să fie sfâșiate de păsări. Și totuși, ei insistă să îngroape trupurile prietenilor și ale familiei, să le protejeze de ravagiile naturii și să le trateze cu un anumit respect. Ei pun, de

pildă, în mod deliberat, corpul într-o anumită postură, fie drept, fie îndoit în poziție fetală, și îl orientează către est pentru a întâlni soarele de la răsărit. Se poate întâmpla să scalpeze sau să jupoaie craniul, să îl reînsumeze într-o a doua înmormântare sau să-l separe definitiv pentru a-l ține la vedere, împodobindu-l cu ochi artificiali care simulează o privire. Se poate întâmpla chiar să spargă craniul, să scoată creierul din el și să îl devoreze.

Vor acoperi restul corpului cu pudră de ocru de culoarea sângelui (culoare care simbolizează viața), apoi îl vor întinde pe un pat de flori și îl vor împodobi cu coliere, cochilii, oase de animale sau unelte – obiecte dragi celui mort; obiecte de care el sau ea ar putea avea nevoie în viața viitoare. Vor aprinde focuri în jurul lui și îi vor aduce ofrande. Vor pune pietre pe movila de pământ pentru a marca mormântul și a-l putea găsi și revizita în anii următori.⁴

Se presupune că Adam și Eva făceau aceste lucruri deoarece credeau că morții nu sunt de fapt morți, ci se duc într-un alt tărâm, la care cei vii au acces doar prin intermediul viselor și viziunilor. Poate că trupul putrezește, însă ceva din sinele fiecăruia persistă distinct și separat de corp – *sufletul*, în lipsa unui cuvânt mai potrivit.⁵

De unde le-a venit această idee nu știm. Dar ea este esențială pentru conștiința lor de sine. Adam și Eva par să știe în mod *intuitiv* că sunt suflete întrupate. Este o credință înnăscută și atât de primară, atât de adânc întipărită în noi și de răspândită, încât trebuie considerată nici mai mult nici mai puțin decât trăsătura distinctivă a experienței umane. Și aceasta pentru că Adam și Eva împărtășesc credința cu înaintașii lor, cu omul de Neanderthal și cu *Homo erectus*. Se pare că și aceștia practicau diferite forme de înmormântare rituală, ceea ce înseamnă că și ei par să fi conceput sufletul în mod separat de corp.⁶

Dacă sufletul este separat de corp, el poate supraviețui corpului. Iar dacă sufletul îi supraviețuiește corpului, atunci lumea vizibilă trebuie să fie împânzită de sufletele tuturor celor care au trăit vreodată și au murit la un moment dat. Pentru Adam și Eva, aceste suflete sunt perceptibile; ele există în forme nenumărate. Decorporalizate, ele devin *spirite* cu puterea de a locui în orice lucru – păsări, copaci, munți, soarele, luna. Toate acestea pulsează de viață; sunt *animate*.

Va veni o vreme când aceste spirite vor fi umanizate complet, vor primi nume și mitologii, vor fi transformate în ființe supranaturale și vor fi slăvite ca zei și li se vor adresa rugăciuni.

Dar nu am ajuns încă acolo.

Până una alta, nu este cine știe ce salt pentru Adam și Eva să conchidă că sufletele lor – acele lucruri care îi fac să fie *ei* înșiși – nu sunt atât de diferite în formă sau substanță de sufletele celor din jurul lor, de sufletele celor dinaintea lor, de sufletele copacilor și de sufletele munților. Orice ar fi ei, oricare ar fi esența lor, ei o împărtășesc cu întreaga creație. Ei sunt parte dintr-un întreg.

Această credință se numește *animism* – adică atribuirea unei esențe spirituale, a unui „suflet“ tuturor obiectelor, ființe omenești sau nu – și este foarte probabil ca ea să fie cea mai timpurie expresie umană a ceea ce s-ar putea numi *religie*.⁷

Adam și Eva, strămoșii noștri primitivi, sunt primitivi doar în privința uneltelor și a tehnologiei pe care le posedă. Creierul lor este la fel de mare și de dezvoltat ca al nostru. Sunt capabili de gândire abstractă și au un limbaj cu care își împărtășesc unul altuia aceste gânduri. Vorbesc ca noi. Gândesc ca noi. Își imaginează, creează, comunică și raționează ca noi. Ei sunt, pur și simplu, *noi*: ființe umane întregi și complete.

Ca ființe umane întregi și complete, pot fi critici și înclinați către experiment. Pot folosi gândirea prin analogie pentru a propune teorii complexe despre natura realității. Își pot forma idei coerente bazate pe aceste teorii. Și își pot conserva credințele transmițându-le din generație în generație.

De fapt, pretutindeni unde a ajuns, *Homo sapiens* a lăsat în urmă o amprentă a acestor credințe, pe care noi o descoperim. Unele amprente iau forma monumentelor în aer liber, care au fost, cele mai multe dintre ele, spulberate de vânt. Altele sunt îngropate în movile funerare care, chiar și după zeci de mii de ani, prezintă semnele indubitabile ale unei activități rituale. Însă nicăieri nu intrăm într-un contact mai intim cu strămoșii noștri de demult – și nicăieri nu ni se arată ei mai *umani* – decât în interiorul peșterilor pictate care punctează peisajul Europei și al Asiei, asemenea unor pași care marchează traiectoria migrației.⁸

Din câte ne putem da seama, în sistemul de credințe al lui Adam și al Evei, ideea unui cosmos stratificat era fundamentală. Pământul era un teritoriu de mijloc, situat între cupola cerului și hăul gol al lumii de dedesubt. Tărâmurile superioare puteau fi atinse doar în vise și în stări modificate de conștiință și de obicei doar de către un șaman – adică de

cineva care juca rolul de mijlocitor între lumea spirituală și cea materială. În schimb, la târâmurile inferioare putea avea acces oricine, cu condiția să sape adânc în pământ – să se târască, uneori câte un kilometru sau mai mult, prin peșteri și grote pentru a-și picta, grava și sculpta credințele direct în peretele de rocă, care îndeplinea rolul unei „membrane“ de legătură între lumea lor și lumea de dincolo.⁹

Și în zone îndepărtate, precum Australia și insulele din Indonezia, se găsesc peșteri pictate. Ele apar pe toată întinderea Caucazului – de la Peștera Kapova din sudul Munților Ural din Rusia, până la Peștera Cuciulat din vestul României și de-a lungul văii superioare a Râului Lena din Siberia. În regiunile muntoase ale Europei de Vest se găsesc câteva dintre cele mai vechi și mai surprinzător de bine păstrate exemplare de artă preistorică în piatră. Pe un perete al Peșterii El Castillo din nordul Spaniei stă un disc roșu mare pictat, cu o vechime de aproximativ 41.000 de ani – datând din vremea în care *Homo sapiens* ajungea pentru prima dată în regiune. Și sudul Franței este brăzdat de astfel de peșteri – de la Font de Gaume și Les Combarelles din valea Vézère până la peșterile Chauvet, Lascaux și Volp de la poalele Pirineilor.¹⁰

Peșterile Volp, în mod special, oferă o perspectivă unică asupra scopului și funcției acestor sanctuare subterane. Peșterile Volp constau în trei grote interconectate, săpate răbdător în granit de Râul Volp: *Enlène* la est, *Le Tuc d'Audoubert* la vest, iar în centru *Les Trois-Frères*, denumită astfel după cei trei frați care le-au descoperit întâmplător în anul 1912.

Cele trei grote au fost studiate pentru prima dată de arheologul și preotul francez Henri Breuil, cunoscut drept Abatele Breuil, care a copiat meticulos tezaurul de imagini din interior. Reproduserile sale au deschis o fereastră către trecutul întunecat, permițându-ne să reconstituim, într-o interpretare plauzibilă, incredibila călătorie spirituală pe care au făcut-o strămoșii noștri preistorici în urmă cu, poate, zeci de mii de ani.¹¹

Călătoria începe la aproximativ 150 de metri de la intrarea în prima cavernă a complexului Volp – Enlène –, într-o mică anticameră denumită acum *Salle des Morts*. Este important să remarcăm că Adam și Eva nu locuiau în aceste grote; ei nu erau niște „oameni ai cavernelor“. Cele mai multe caverne pictate sunt greu accesibile și inadecvate locuirii umane. Intrarea în ele este precum pătrunderea într-un spațiu liminal, precum trecerea unui prag din lumea vizibilă în cea suprasensibilă. Unele peșteri prezintă urme de activitate prelungită, iar altele conțin un fel de anticameră

în care, potrivit dovezilor arheologice, cei veniți pentru venerare puteau să mănânce și să doarmă. Însă ele nu sunt locuințe. Spațiul este unul sacru, ceea ce explică de ce imaginile descoperite în interior sunt adesea amplasate la distanțe mari față de intrarea în peșteră, iar vederea lor necesită o călătorie periculoasă prin pasajele labirintice.

Salle des Morts din Peștera Volp este un fel de zonă de așteptare, un loc în care Adam și Eva se pot pregăti pentru experiența ce va urma. Înăuntru, ei sunt învăluiți de o duhoare sufocantă de os ars. În planșeul încăperii sunt săpate vetre în care ard mormane de oase de animale. Osul este, fără îndoială, un combustibil puternic, însă nu acesta este motivul pentru care este ars. Nu se poate spune că poalele Pirineilor duc lipsă de lemn de foc – lemnul este mai abundent decât osul și mult mai ușor de procurat aici.

Se crede însă că oasele de animale posedă o putere mediatoare – ele sunt în carne, dar nu sunt din carne. De aceea, sunt colecționate, curățate și purtate ca podoabe. Din același motiv, din ele sunt sculptate talismane cu gravuri complexe, înfățișând bizoni, reni sau pești – adică animale care doar arareori corespund oaselor respective. Uneori, oasele sunt încastrate direct în crăpăturile și în scobiturile din pereții peșterii, posibil ca o formă de rugăciune sau ca un mod de a transmite mesaje către tărâmul spiritual.

Arderea oaselor de animale în astfel de vetre era probabil un mod de a absorbi esența animalului. Mirosul foarte puternic de os și de măduvă, înăbușit într-un spațiu atât de mic, acționează ca un fel de tămâie menită să îi consacre pe cei adunați acolo. Ni-i putem închipui pe Adam și pe Eva stând ore în șir în această anticameră învăluiți în fum, legănându-se împreună cu semenii lor pe fundalul ritmului sacadat al tobelor din piei de animale, al ecoului metalic al fluierelor sculptate din os de vultur și al clinchetului xilofonelor confecționate din lame lustruite de cremene – toate acestea descoperite mai apoi în interiorul și în preajma acestor grote – până ce ating cu toții starea de beatitudine necesară pentru a-și continua călătoria.¹²

Adam și Eva nu se plimbă agale și la întâmplare prin aceste grote. Fiecare încăpere, fiecare nișă, fisură, culoar sau fîridă are un scop specific – toate fiind concepute pentru a induce o experiență extatică. Aceasta este o activitate bine controlată, oarecum asemănătoare etapelor de pe Drumul Crucii din Biserica medievală, când străbaterea unor unghere și culoare strâmte, alături de contemplarea imaginilor zugrăvite pe podea, pereți și plafon, producea un puternic răspuns emoțional.

Mai întâi, cei doi trebuie să se târască pe genunchi și pe mâini, printr-un culoar lung de 60 de metri care leagă Enlène de cea de a doua grotă a complexului, Les Trois-Frères. Pătrund acum pe un tărâm cu totul nou, marcat de ceva ce lipsește cu desăvârșire din prima grotă, ceea ce înseamnă că nu poate fi vorba de o coincidență. *În această a doua încăpere, Adam și Eva întâlnesc pentru prima dată pictura rupestră care le va defini în chip de neșters viața spirituală.*

Culoarul principal din Les Trois-Frères se ramifică în două căi înguste. Calea din stânga duce către o cameră alungită, marcată printr-un rând de puncte negre și roșii, de dimensiuni variabile. Punctele acestea reprezintă cea mai timpurie formă de artă rupestră; în unele peșteri, ele datează de acum mai bine de 40.000 de ani. Nimeni nu știe exact ce semnificație au. Ar putea să reprezinte simboluri masculine și feminine. Este însă destul de cert că ele nu sunt risipite la întâmplare pe pereții încăperii. Acest lucru sugerează că punctele ar putea fi o formă de comunicare sau de instruire, un gen de cod care transmite o informație vitală închinătorilor pe măsură ce aceștia pătrund tot mai adânc în măruntaiele pământului.¹³

Calea care pornește din culoarul principal al grotei Les Trois-Frères spre dreapta cotește către o altă încăpere mică și întunecată, denumită popular *Galerie des Mains*. Pereții acestei încăperi sunt însemnați nu cu puncte, ci cu amprente – de ordinul zecilor. Aceasta este, de departe, cea mai răspândită și mai ușor de recunoscut formă de artă rupestră existentă. Cele mai vechi amprente datează de acum aproape 39.000 de ani și ele se găsesc nu doar în Europa și Asia, ci și în Australia, Borneo, Mexic, Peru, în Deșertul Sahara și chiar în Statele Unite. Aceste urme sunt realizate fie prin cufundarea mâinii într-un pigment umed, urmată de apăsarea ei pe peretele grotei, fie prin pulverizarea în jurul ei a ocrului, printr-un os golit de măduvă, pentru a crea negativul unei umbre. Ocrul însuși are o funcție sacră – această vopsea de culoarea roșie a sângelui servește ca punte între lumea materială și cea spirituală.¹⁴

Cu privire la aceste amprente, remarcabil este faptul că ele nu sunt niciodată imprimate în zone netede, ușor accesibile, așa cum ar fi de așteptat. Dimpotrivă, ele se leagă de anumite caracteristici topografice: deasupra sau în apropierea fisurilor și a crăpăturilor, în interiorul unor depresiuni concave sau printre stalagmite, pe tavane înalte sau în alte zone greu accesibile. Unele dintre urme au o formă asemănătoare unei mâini care pare să apuce roca. Altele au fie degetele îndoite, fie lipsă. Mai multe dintre

urme sunt în mod clar făcute de aceeași mână, cu toate că din unele contururi lipsește câte un deget, ceea ce sugerează că, asemenea punctelor negre și roșii, urmele ar putea fi la rândul lor o formă de comunicare simbolică – un gen primitiv de „limbaj al semnelor“. Într-adevăr, asemănările stranie între urme găsite în colțuri opuse ale lumii ar putea indica faptul că această practică are o origine comună care precedă migrația lui *Homo sapiens* din Africa, de acum aproximativ 100.000 de ani. Este posibil ca oamenii care și-au lăsat amprente în Indonezia și în Europa de Vest să fi folosit același limbaj simbolic.

Savanții cred acum că majoritatea amprentelor găsite în peșterile din Europa și din Asia sunt, în mod curios, ale unor mâini de femeie. Această ipoteză contrazice ideea că peșterile și ritualurile care aveau loc în ele erau o îndeletnicire a bărbaților. Este posibil ca accesul în anumite încăperi sau la anumite activități să fi fost restrâns la cei angajați într-un ritual de inițiere. Însă sanctuarele ca atare par să fi fost deschise tuturor membrilor comunității: bărbați și femei, tineri și bătrâni.¹⁵



Amprente pozitive și negative de mâini, găsite în Cueva de las Manos, Santa Cruz, Argentina (cca 15.000–11.000 î.Cr.). *Mariano / CC-BY-SA-3.0 / Wikimedia Commons*

Adam și Eva își croiesc cu grijă drumul prin această încăpere, la lumina slabă a flăcărilor aprinse, pipăind și simțind orice neregularitate a pereților – undulările lor, zonele calde și zonele reci – și căutând locul potrivit pentru

a-și lăsa propriile amprente. Acesta este un proces îndelungat și intim, care necesită o familiarizare atentă cu suprafața rocii. Numai după ce își vor lăsa amprentele aici ei vor fi pregătiți să își continue călătoria către inima peșterii – o încăpere mică și înghesuită, ascunsă într-un colț periculos de povârnit și greu accesibil al complexului, pe care Breuil l-a numit *Sanctuarul*.

Aici pereții mai că pulsează de imagini viu colorate cu animale desenate și gravate în piatră. Sunt câteva sute, suprapuse, înlemnite într-o activitate frenetică; bizoni, urși, reni, mamuți, cerbi, ibiși și câteva creaturi misterioase și indefinibile – unele prea fantastice pentru a fi reale, altele ștergând granița dintre uman și animal.

Nu este tocmai corect să numim aceste desene „imagini“. Asemenea punctelor și amprentelor mâinilor, ele sunt niște simboluri care reflectă credința animistă a strămoșilor noștri, potrivit căreia toate vietățile sunt interconectate și se împărtășesc din același spirit universal. Acesta este motivul pentru care mediul de viață al animalelor este doar rareori reprezentat în peșteri. Sălbăticiunile sunt desenate de obicei într-o formă cinetică, ce sugerează mișcarea. Nu există însă iarbă, copaci, tufișuri sau râuri peste care să se miște; nu există nici un fel de „sol“. Aceste animale par să plutească în spațiu cu susul în jos, în unghiuri ciudate și imposibile. Ele sunt halucinante, lipsite de context, *ireale*.¹⁶

Supoziția curentă este că aceste picturi rupestre sunt menite a fi un fel de „magie a vânătorii“, farmece care îl ajută pe vânător să își prindă prada. Însă animalele pictate în interiorul peșterilor nu sunt, în cea mai mare parte a lor, reprezentative pentru cele care trăiesc în afara peșterilor. Săpăturile arheologice au arătat că, între speciile înfățișate pe pereți și speciile care furnizau dieta artiștilor, există doar o neînsemnată corespondență. Rareori animalele sunt înfățișate în suferință ori fiind vânată sau capturate. Nu există aproape nici un semn de violență în aceste peșteri. Unele animale sunt brăzdate de linii ascuțite care sunt interpretate, de obicei, drept sulite sau săgeți ce le străpung coastele. Însă o privire mai atentă sugerează că aceste linii nu *pătrund* în corpul animalului, ci *emană* din el. Liniile par să reprezinte aura sau spiritul animalului – *sufletul* lui. După cum observa antropologul francez Claude Lévi-Strauss, oamenii primitivi își alegeau animalele pe care le înfățișau în piatră nu pentru că erau „bune de mâncat“, ci pentru că erau „bune de gândit“¹⁷.

Adam și Eva intră în aceste grote nu pentru a picta lumea pe care o cunosc. Ce rost ar avea? Ei sunt aici pentru a-și imagina lumea care există dincolo de ei. De fapt, ei nu surprind în piatră imagini de bizoni și de urși, ci *eliberează* acele imagini din piatră. Stând în lumina slabă a unui culoar îngust, măsurând peretele grotei cu ochii, pipăindu-l cu degetele, ei așteaptă ca imaginea să li se dezvăluie, proiectându-se asupra lor. O curbura a rocii devine coapsa unei antilope. O fisură sau o crăpătură servesc ca punct de plecare pentru coarnele unui ren. Uneori nu e nevoie decât de o mică adăugire – o dâră de vopsea aici, un canal adânc dincolo – pentru a transforma forma naturală a rocii într-un mamut sau într-o capră sălbatică. Oricare ar fi subiectul, sarcina lor nu este să traseze imaginea, ci să o completeze.

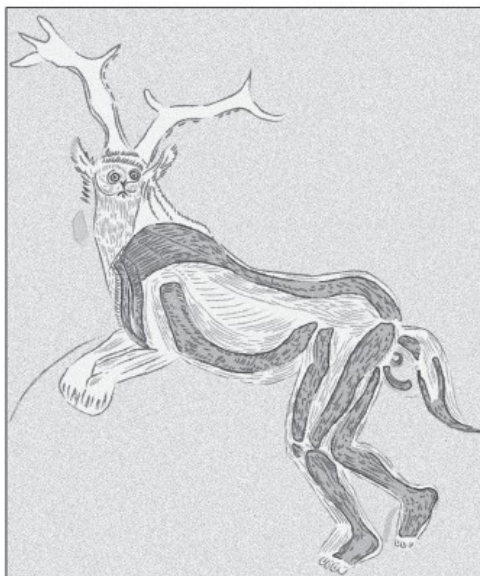
Imaginile sunt adesea ascunse între stâlpi sau sunt amplasate în niște poziții care fac să fie văzute doar din anumite unghiuri, și doar de un număr mic de oameni odată, ceea ce indică faptul că grota – nu doar imaginile proiectate pe ea, ci grota însăși – a fost gândită ca parte a experienței spirituale. Grota devine o *mitogramă*; ea se cuvine a fi *citită* așa cum cineva citește o Scriptură.¹⁸

Dacă Peștera Volp este o formă de Scriptură, atunci Adam și Eva sunt pe punctul de a-i găsi cheia principală – punctul culminant în care li se va dezvălui în chip spectaculos misterul a tot ceea ce au experimentat până atunci.

La capătul îndepărtat al Sanctuarului este un tunel atât de îngust, încât nu încap în el decât una sau două persoane odată. Pentru a intra, cei doi trebuie să se lase în genunchi, apoi, pe măsură ce tunelul se curbează în sus, să urce până la o poliță îngustă aflată la câțiva metri deasupra planșeului peșterii. Odată ajunși sus, ei își pot îndrepta corpurile și pot merge de-a lungul marginii cu spatele lipit de perete, ținându-se de rocă pentru a nu cădea. După câțiva metri, marginea se lărgeste, permițându-le să își răsucescă corpurile și să privească, în sfârșit, către perete. Abia atunci, ridicându-și ochii către tavan, ei vor putea vedea imaginea supremă a întregului complex – o imagine atât de uluitoare și atât de fascinantă, încât sfidează descrierea.

Este un bărbat – atâta lucru este cert. Dar este mai mult decât atât. Are picioare și tălpi de om, însă urechi de cerb și ochi de bufniță. Din bărbie îi cade până la piept o barbă lungă și deasă. Două coarne de cerb îi ies din cap. Trunchiul și coapsele musculoase sunt de antilopă sau de gazelă. Împins între picioarele din spate se află un penis mare, semi-erect, care se

curbează în sus, aproape atingând coada țepoasă de cal care iese dintre fese. Figura este surprinsă în ceea ce pare un dans, corpul fandând spre stânga. Fața îi este orientată însă către privitor, cu ochii larg deschiși, conturați în negru, cu pupilele mici și albe și cu privirea într-o permanentă concentrare.



Vrăjitorul (interpretare după un desen de Henri Breuil). Les Trois-Frères, Montesquieu-Avantes, Franța (cca 18.000-16.000 î.Cr.). Copyright © David Lindroth, Inc.

În interiorul peșterii figura este unică, în sensul că ea este atât pictată, cât și gravată. A fost modificată de repetate ori, fiind redesenată și repictată vreme de, probabil, mii de ani. Există urme șterse de vopsea pe nas și pe frunte. În unele locuri detaliile sunt superbe. La piciorul stâng se poate vedea genunchiul. În alte locuri totul pare o improvizație. Picioarele din față, în mod special, par făcute în grabă și neterminate. Figura are în total aproximativ 80 de centimetri înălțime fiind mai mare decât orice altă imagine din încăperea. Indiferent ce ar reprezenta, ea domină încăperea plutind deasupra întunericului.

Când a văzut-o pentru prima dată, acum un secol, Henri Breuil a înlemnit. În mod clar, aceasta era o imagine de cult destinată închinării și poate chiar adorării. O figură umanoidă singulară, dominantă, separată de celelalte este ceva nemaivăzut în asemenea grote. Amplasarea ei în încăperea, undeva deasupra nivelului ochilor, lasă impresia că ar prezida peste îngrămădeala de animale din Sanctuar. Breuil a presupus inițial că figura ar reprezenta un șaman îmbrăcat într-un costum de animal hibrid. L-a botezat „Vrăjitorul“, iar numele i-a rămas.¹⁹

Interpretarea inițială dată de Breuil figurii este de înțeles. În comunitățile străvechi se credea că șamanii erau cu un picior în această lume și cu celălalt în lumea de dincolo. Ei aveau capacitatea de a intra în stări modificate de conștiință (adesea prin intermediul halucinogenelor), în care își puteau abandona corpurile și călători în lumea spiritelor, de obicei cu ajutorul unui animal-călăuză, pentru a aduce mesaje de dincolo.²⁰

Această legătură cu animalele este motivul pentru care Breuil a presupus că Vrajitorul om-animal era un șaman surprins poate în mijlocul transformării sale, în timp ce își abandona corpul pentru a călători în lumea de dincolo. În peșterile din Europa și din Asia au fost descoperite încă cel puțin șaptezeci de astfel de figuri hibride om-animal, iar despre cele mai multe dintre ele s-a presupus că înfățișează șamani. În Peștera Chauvet din Franța, o ființă jumătate om, jumătate bizon este gravată într-o rocă cu formă de lacrimă, care atârna din tavan; corpul său este aplecat peste o imagine ce reprezintă, fără dubii, un vagin acoperit de un păr pubian des, pictat de-a lungul vârfului rocii. Pe pereții din Lascaux apare o imagine a unui bărbat cu cap de cal și alta a unui om cu cap de pasăre, care stă în fața unui taur pregătit să împungă. În peșterile Volp, nu departe de locul în care se deslușește Vrajitorul, se află o figură mai mică a unui bizon cu brațe și picioare umane, care pare să cânte la un fluier lipit de nări.²¹

Însă aceste imagini hibride nu reprezintă șamani, așa cum nici imaginile animale nu reprezintă animale reale. Asemenea punctelor, amprentelor și, practic, a tot ceea ce se găsește în grote, aceste figuri hibride sunt simboluri menite să reprezinte „cealaltă lume” – lumea care se află dincolo de tărâmul material.

Până și Breuil a recunoscut că Vrajitorul avea ceva aparte. Nu era, în fond, doar un hibrid om-animal, ci un colaj de specii comasate pentru a crea o ființă animată, unică și activă, care nu seamănă cu nici o alta descoperită în peștera pictată. După mai multă reflecție, Breuil însuși și-a schimbat părerea și a conchis că această creatură de vis, ciudată, care îl privea de undeva de deasupra, nu era, de fapt, un șaman. Era, după cum a notat în caietul său, cea mai timpurie imagine găsită vreodată a lui Dumnezeu.²²

CAPITOLUL II

STĂPÂNUL FIARELOR

Dumnezeul pe care Breuil crezuse că l-a întâlnit în Peștera Volp era de ani buni cunoscut cercetătorilor religiilor. Era o zeitate străveche, poate una dintre primele concepute vreodată, despre care se credea că ar fi stăpânul animalelor, cârmuitorul și străjerul pădurilor. Lui i se adresau rugăciuni pentru a-l călăuzi pe vânător spre pradă și i se aduceau ofrande care să-i potolească furia, astfel încât animalele să nu dispară. Lui îi aparțineau sufletele tuturor viețuitoarelor; numai el avea puterea să le elibereze în sălbăticie, iar după ce acestea erau vâdate și ucise, numai el putea să le aducă sufletele înapoi. Era cunoscut drept „Stăpânul Fiarelor“.¹

Stăpânul Fiarelor nu este doar unul dintre cei mai vechi zei din istoria religioasă; el este și unul dintre cei mai răspândiți. În aproape orice parte a lumii – din Eurasia până în America de Nord și Mesopotamia – există câte o variantă a acestei zeități. Imaginea sa poate fi găsită pe vasele mesopotamiene din piatră, care datează de la sfârșitul mileniului al IV-lea î.Cr. Un cuțit din cremene și fildeș, confecționat în Egipt în jurul anilor 3450 î.Cr. – cu mult înainte de apariția faraonilor –, are gravată pe mâner o figură ce îl reprezintă pe Stăpânul Fiarelor apucând câte un leu în fiecare mână. În Valea Indului, Stăpânul Fiarelor a fost asimilat atât cu zeul zoroastrian Ahura Mazda, cât și cu zeul hindus Śiva, cu precădere în ipostaza lui de Pașupati sau Stăpânul tuturor animalelor. Enkidu, eroul hirsut al Epopeii babiloniene a lui Ghilgameș – unul din primele mituri scrise ale lumii – este o figură de felul Stăpânului Fiarelor, așa cum sunt, în mitologia greacă, Hermes și uneori Pan, zeul naturii, cel pe jumătate om, pe jumătate animal.

Până și zeul evreu *Iahve* este prezentat pe alocuri în Biblie ca Stăpânul Fiarelor. Cartea lui Iov îl înfățișează pe *Iahve* lăudându-se cu puterea sa de a lăsa slobod asinul sălbatic, de a-l face pe struț să își lase ouăle pe pământ ca ele să poată fi strânse de oameni, precum și de a-i porunci bivolului sălbatic să se lase înhămat cu frânghii și să brăzdeze pământul la porunca omului (Cf. Iov 39). În lumea modernă, unii dintre credincioșii Wicca și

dintre adepții neopăgânismului îl venerază pe Stăpânul Fiarelor ca pe Zeul cu Coarne, o ființă din mitologia celtică.

Cum s-a răspândit această ciudată zeităate preistorică, născocită de mintea paleolitică acum zeci de mii de ani în Mesopotamia și în Egipt, în Iran și în India, la greci și la evrei, la vrăjitorii din America și până la neopăgânii din Europa? Cum au evoluat, mai exact, strămoșii noștri preistorici de la starea de animism primitiv la sofisticatul sistem de credințe care a condus la apariția Stăpânului Fiarelor?

Astfel de întrebări i-au contrariat vreme de secole, în egală măsură, pe teologi și pe oamenii de știință. Ce anume i-a îndemnat pe oamenii primitivi să creadă în „ființe spirituale”? Să ne fi conferit imboldul religios un avantaj în încercarea noastră de a domina celelalte specii de pe pământ? Este *Homo sapiens* prima specie care a manifestat credințe religioase, sau pot fi găsite astfel de credințe și la specii mai vechi de oameni?

Cei mai mulți savanți acceptă că imboldul religios este sădit adânc în trecutul nostru paleolitic. Cât de adânc însă, este o chestiune de dezbatere aprinsă. Epoca Paleolitică este formal împărțită în trei perioade: Paleoliticul Inferior – între 200.000 și 2,5 milioane de ani în urmă, perioada în care *Homo sapiens* a apărut pentru prima dată în scenă; Paleoliticul Mijlociu, între 40.000 și 200.000 de ani în urmă, perioada în care au fost realizate primele picturi rupestre; și Paleoliticul Superior, între 10.000 și 40.000 de ani în urmă, perioada în care începe să se vadă înflorirea expresiei religioase complet articulate și când avem deja dovezile unui comportament ritual complex.



Mânerul unui cuțit din cremene și fildeș care îl reprezintă pe Stăpânul Fiarelor, descoperit în Egipt (cca 3450 î.Cr.). Rama / CC BY-SA 2.0 FR / Wikimedia Commons

În chip deloc surprinzător, majoritatea artefactelor religioase descoperite până acum – incluzându-l pe Vrajitor, care a fost datat acum 16.000-18.000 de ani – provin din Paleoliticul Superior. Însă noile descoperiri și îmbunătățirea procedeeleor de datare ne obligă să ne reevaluăm în mod constant supozițiile despre cât de departe, în trecutul evoluției umane, își găsește locul expresia religioasă. De pildă, cercetătorii au descoperit recent, în îndepărtatele insule ale Indoneziei, peșteri pictate la fel de străvechi precum El Castillo din Spania (pictată acum aproximativ 41.000 de ani), care nu conțin însă simboluri abstracte, precum cele din peștera din Spania, ci figuri animale cert identificabile, precum corpolentul babirusa (un fel de porc sălbatic). Prezența unor imagini atât de sofisticate în cealaltă parte a lumii ne arată că practica picturii rupestre ar putea fi mult mai veche decât s-a crezut, poate chiar cu zeci de mii de ani.²

Această teorie a fost confirmată grație descoperirii unei noi peșteri la Malaga, în Spania, care se remarcă prin ceea ce pare a fi o procesiune de

peceți, dispuse descrescător pe o stalactită. În mod remarcabil, desenele în formă de peceti au o vechime de aproximativ 42.300–43.500 de ani, potrivit datării cu carbon, ceea ce înseamnă că nu au fost create de *Homo sapiens*, care nu ajunsese încă în Europa, ci de neanderthalieni. O peșteră neanderthaliană și mai veche a fost descoperită în 2016, în Franța, în apropierea văii Aveyronului. În ea se află un „altar” construit din stalagmite rupte și dispuse deliberat pe planșeul peșterii în două inele concentrice – ca un fel de Stonehenge paleolitic. Datarea inițială cu carbon a inelelor arată că structura a fost făcută acum mai bine de 176.000 de ani, așadar către sfârșitul Paleoliticului Inferior.³

Pe bună dreptate, mulți savanți consideră acum că ar trebui să privim chiar mai înainte de verii noștri neanderthalieni pentru a găsi dovezi ale expresiei religioase preistorice. Pe Înălțimile Golan arheologii au descoperit recent o bucată de piatră cu o înălțime de aproximativ 4 cm, sculptată ca un idol cu forma distinctă a unei femei cu sânii mari, posibil însărcinată. Se estimează că idolul, denumit Venus din Berekhat Ram, are cel puțin 300.000 de ani; pe atunci, specia noastră nici nu exista. Și dacă cele mai străvechi așezăminte funerare de *Homo sapiens* datează de acum aproximativ 100.000 de ani, există așezăminte funerare și mai vechi care poartă semnele inconfundabile ale unui comportament sacramental, precum situl din China al lui *Homo erectus*, care s-ar putea să dateze de acum o jumătate de milion de ani⁴.



Inele de piatră neanderthaliene, dispuse în forma unui altar, descoperite în Peștera Bruniquel, Aveyron, Franța (cca 176.000 î.Cr.). *Luc-Henri FAGE / CC BY-SA 4.0 / Wikimedia Commons*

Dar chiar și așa, problema cu folosirea exclusivă a acestor tipuri de descoperiri arheologice pentru a data cât mai timpuriu apariția expresiei religioase este că nu există o „fosilizare“ a credințelor. Ideile nu pot fi îngropate în pământ și dezgropate mai târziu. Când descoperim dovada unui comportament ritualic într-un sit funerar, este absurd să presupunem că acel comportament a apărut dintr-odată și concomitent cu credința care l-a generat. Primii oameni au avut anumite credințe despre natura universului și despre locul lor în el, cu mult înainte de a începe să-și graveze credințele pe pereții grotelor. Strămoșii noștri, Adam și Eva, nu au trăit într-o ceață nihilistă din care, dintr-odată, s-au deșteptat, precum profeții atinși de revelație. Mai degrabă Adam și Eva și-au moștenit sistemul de credințe cam în același fel în care și-au moștenit dibăcia la vânătoare sau abilitățile cognitive și lingvistice: în mod gradual, pe durata a sute de mii de ani de evoluție mentală și spirituală. Ceea ce experimentează ei atunci când intră adânc sub pământ, în Peștera Volp, este atât încununarea a mii de ani de gândire religioasă, cât și sămânța pentru miile de ani ce urmează. Tot ce cunosc se bazează pe o cunoaștere anterioară. Tot ce creează este rezultatul creațiilor de până atunci.

De aceea, dacă este să urmărim originea imboldului religios până la geneza lui, atunci trebuie să trecem dincolo de descoperirea dovezilor materiale. Trebuie să privim adânc în trecutul nostru evoluționist și să mergem înapoi până în acel moment aparte în care am devenit umani.

Dezbaterea științifică privitoare la originile religiei a început cu adevărat în secolul al XIX-lea. A fost o întreprindere hrănită de convingerea postiluministă că toate interogațiile – inclusiv cele privitoare la divin – și-ar putea găsi răspunsul într-o analiză rațională și o cercetare științifică. Aceasta a fost epoca lui Charles Darwin și a teoriei evoluției. Concepte precum „selecția naturală“ și „supraviețuirea celui mai puternic“ – ideea că anumite caracteristici adaptative îi pot oferi unui organism o șansă mai bună de supraviețuire în habitatul său și, astfel, o șansă mai bună de a-și transmite caracteristicile urmașilor – erau deja adoptate pe scară largă în domeniul biologiei. Ele au fost folosite din ce în ce mai mult și pentru a explica comportamentul economic și politic (uneori cu consecințe

devastatoare). De ce să nu se facă, prin urmare, apel la Darwin și pentru a explica religia?

Credința religioasă este atât de răspândită, încât trebuie considerată o parte esențială a experienței umane – este un fapt de netăgăduit. Noi suntem *Homo religiosus* – dar nu prin dorința noastră de a avea crezuri sau instituții, nu prin devotamentul nostru față de zei și teologii specifice, ci prin năzuința noastră existențială către *transcendență*: către ceea ce sălășluiește dincolo de lumea manifestă. Iar dacă înclinația către credința religioasă este inerentă speciei noastre, atunci – au raționat savanții – ea trebuie să fie un rezultat al evoluției omului. Ea trebuie să prezinte un avantaj adaptativ. Altfel nu ar fi nici un motiv ca religia să existe.

Printre cei care au abordat în mod serios această problemă s-a numărat și antropologul englez de la jumătatea secolului al XIX-lea, Edward Burnett Tylor. Pentru Tylor, sursa imboldului religios și a comportamentelor ce izvorăsc din el este credința umanității, enigmatică și derutantă, că sufletul există separat de trup – o credință care, într-o formă sau alta, s-a manifestat în toate societățile, în toate culturile și în toate timpurile. Dar cum a apărut o asemenea idee? s-a întrebat Tylor. Ce ar fi putut să-i facă pe strămoșii noștri să creadă despre ei că erau suflete veșnice închise în trupuri muritoare?

Ipoteza lui Tylor prezentată în studiul său magistral *Primitive Culture* (*Cultura primitivă*) era că ideea sufletului ca „entitate vie, separabilă și animată, ca vehicul al existenței personale individuale“ nu ar fi putut să ne vină decât în timpul somnului. „Opinia mea“, scria el, „este că nimic în afara viselor și viziunilor nu ar fi putut să sădească vreodată în mintea oamenilor o asemenea idee precum aceea că sufletele sunt imagini eterice ale trupurilor“⁵.

Să ni-l închipuim pe Adam ghemuit în blana lui de mamut, pe cale să își termine masa la lumina unui foc gata să se stingă. El adoarme și în vis călătorește într-o altă lume – o lume dintr-odată reală și nefamiliară, o lume ale cărei granițe se topesc în reverie. Să spunem că, tot în vis, el se întâlnește cu o rudă – cu tatăl sau cu sora sa. Cum, se întreabă Tylor, ar interpreta el prezența continuă a acestora? Nu ar presupune, cumva, că ei nu sunt de fapt morți, ci că trăiesc într-un alt tărâm, la fel de tangibil și la fel de real precum cel de aici? Nu ar trage Adam concluzia că sufletele morților ar putea supraviețui ca spirite, mult timp după distrugerea trupului? Și, recunoscând acestea, nu ar fi cu puțință ca el să se întoarcă la mormântul

tatălui sau al surorii sale și să le ceară să îl ajute la vânătoare, să oprească ploaia sau să-i vindece copiii? Așa, conchide Tylor, trebuie să fi apărut religia.

Puțini dintre colegii antropologi ai lui Tylor au acceptat ipoteza visului. Max Müller, omologul german al lui Tylor, considera că primele experiențe religioase ale omenirii au fost rezultatul întâlnirilor cu natura. Müller a sugerat că nu ceea ce își închipuie Adam în vise, ci mai degrabă ceea ce vede el în starea de veghe îi alimentează imaginația religioasă. Adam trăiește, în fond, într-o lume vastă și incomprehensibilă, plină de mistere pe care nu și le poate explica. Vede oceane fără sfârșit; străbate păduri atât de înalte că ating cerul, și atât de bătrâne că până și strămoșii lui spuneau povești despre ele; privește cum soarele fugărește mereu luna pe bolta cerească; și știe că el nu are nici un rol în crearea acelor lucruri. De aceea, presupune că altcineva – *altceva* – trebuie să le fi creat pentru el.

Etnologul britanic Rober Marett a numit acest sentiment de minunare *supranaturalism*, adică „acea atitudine a minții provocată de minunarea în fața misterului“. Marett a susținut că primii oameni credeau într-o forță invizibilă, într-un fel de „suflet universal“ care sălășluia dincolo de lumea vizibilă. El a numit această forță *mana*, folosind un vechi cuvânt polinezian care înseamnă „putere“⁶.

Mana reprezintă forța impersonală, imaterială, supranaturală, care, potrivit lui Marett, „se găsește în toate obiectele animate și inanimate“. Recunoașterea prezenței *manei* în oceane și copaci, în Soare și Lună este ceea ce i-a determinat pe primii oameni să înceapă să venereze aceste lucruri – sau mai bine zis, lucrul din aceste lucruri. *Mana* impersonală s-a transformat, în cele din urmă, în suflete personale. Fiecare suflet, odată eliberat de corp, devenea un spirit. Unele spirite treceau în pietre, în stânci sau în bucăți de os, transformându-le în totemuri, talismane și idoli, care erauenerate apoi în mod activ. Alte spirite deveneau zei individualizați, cărora oamenii le puteau cere ajutorul, fiecare având câte o funcție specifică (era un zeu al ploii, un zeu al vânătorii ș.a.m.d.). Apoi, după spusele lui Marett, la capătul a mulți ani de dezvoltare spirituală, acești zei individualizați au evoluat într-un Dumnezeu unic, omnipotent și universal. Aceasta este o concluzie comună printre savanții de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, precum Marett, Tylor și Müller care au văzut în mișcarea omenirii spre monoteism un progres inevitabil de la sălbăciea păgână la iluminarea creștină.

Fie că este vorba de vise, de întâlniri cu natura sau de speculații despre înaintași defuncți, toate aceste explicații au în comun supoziția că religia a apărut în evoluția omenirii ca răspuns la niște întrebări fără răspuns, și pentru a-i ajuta pe primii oameni să gestioneze o lume amenințătoare și impredictibilă. Această explicație a experienței religioase a rămas populară până astăzi.

Nu există nici o îndoială că, pentru un număr mare de persoane, religia ajută la înțelegerea unei experiențe misterioase și volatile. Întrebare este însă ce avantaj adaptativ ar fi putut crea religia pentru ființele primitive în faza timpurie a dezvoltării lor, dacă a creat vreunul? Cum anume ajută la supraviețuirea speciei răspunsurile liniștitoare, dar mereu schimbătoare, date misterelor universului?

Unii cercetători au argumentat că, prin practica rituală, se pot activa anumite sentimente care i-ar conferi unui „credincios” primitiv capacitatea de a-și controla, de pildă, temerile, făcându-l mai eficient în prinderea prăzii. Însă, chiar dacă ar fi adevărat că deținerea unor credințe supranaturale ar avea beneficii fizice și psihologice care cresc șansele de supraviețuire la scara evoluției (iar acest lucru este foarte îndoielnic), nu există nici un temei pentru a presupune că *absența* acestor credințe ar *diminua* șansele de supraviețuire la scara evoluției. Să alergi frontal către un bizon pentru că nu îți este teamă de moarte îți poate reduce sau, în egală măsură, spori șansele de supraviețuire la scara evoluției.⁷

Oricum, pentru ca teoria de mai sus să fie adevărată ar trebui dovedit că există anumite emoții specifice expresiei religioase sau că toate expresiile religioase declanșează emoții similare – ceea ce nu este cazul. Cineva poate avea același sentiment al minunării, același sentiment al alinării, același sentiment al temerității pe care atât de mulți oameni le au ca răspuns la religie, în aproape orice împrejurare non-religioasă, iar multe religii nu produc deloc astfel de sentimente. În ciuda percepției obișnuite, pur și simplu nu avem nici o dovadă că există o emoție caracteristică religiei – nici măcar transcendența – și, ca atare, nu există nici un temei pentru a conchide că sentimentele religioase contribuie în vreun fel unic la supraviețuirea oamenilor.⁸

Dacă imboldul religios nu poate fi explicat în mod adecvat prin apelul la căutarea individuală a sensului, poate că ar fi potrivit să ne uităm la rolul lui în construcția și menținerea unui simț al comunității. Aceasta a fost teza

centrală a celor mai importanți sociologi din secolul al XIX-lea, incluzându-l aici pe fondatorul acestei discipline, Émile Durkheim.

Durkheim a respins în mod explicit ideea că religia a apărut pentru a-i ajuta pe oamenii primitivi să găsească răspunsuri la misterul existenței. Durkheim a respins și ideea că religia ar avea de-a face în vreun fel cu supranaturalul. Pentru Durkheim, religia este „un fapt eminamente social“, întrucât ea trebuie să fi fost sădită ferm în *real*, nu în mitologii fanteziste sau în speculații absurde, nu în crâmpoșe ale imaginației sau în credințe mistice, ci în obiecte și experiențe reale⁹, pentru a rezista ca un construct social în perioada dezvoltării noastre timpurii.

Visele nu sunt reale. *Mana* nu este reală. Spiritele nu sunt reale. Durkheim a susținut că reale sunt acțiunile concrete ale unei comunități unite prin sânge și relații de rudenie, care luptă laolaltă să se adapteze și să supraviețuiască într-un mediu ostil. De aceea, originile imboldului religios nu au cum să provină decât din viața socială, din riturile și ritualurile care ajută o comunitate să dezvolte o conștiință colectivă.

Strămoșul nostru Adam nu se ghemuiește de unul singur lângă focul mocnit. El este înconjurat de o comunitate. Carnea pe care o mănâncă este a tuturor. El a participat la urmărirea prăzii, la încolțirea și la prinderea ei, la curățarea și la tranșarea ei. Vânătoarea însăși este un soi de experiență spirituală, completată de ritualuri rigurose definite de-a lungul a multe generații. Fiecare acțiune pe care o întreprind vânătorii este prestabilită – de la cioplirea sulitelor la mișcările necesare corpului pentru a lua urma prăzii în pădure. În tot ceea ce fac, vânătorii întrețin un sentiment de solidaritate mistică cu armele lor, care sunt sacralizate și încărcate cu puterea spirituală necesară transformării unor obiecte, altfel mundane – pietre, bețe și oase –, în instrumente care asigură supraviețuirea comunității. Supraviețuirea nu este, firește, un lucru mărunț, așa că e logic ca astfel de obiecte uzuale precum sulitele sau cuțitele să ajungă încet-încet să fie considerate sacre, nu datorită unei puteri inerente pe care ar avea-o, ci datorită *utilității* lor. Pentru Durkheim, un lucru oarecare devine sacru numai prin modurile în care un individ acționează asupra lui.

Aceeași logică este aplicată și acțiunilor colective ale vânătorilor. Încercuirea prăzii și atacarea ei laolaltă ar putea avea un rost strategic, motiv pentru care practica s-a dezvoltat și a fost transmisă mai departe printre vânători. Nu este greu să ne imaginăm că însăși ideea unui cerc al vânătorilor ar putea da naștere unui ritual religios.

Să spunem că, înainte de a porni la vânătoare, Adam și camarazii lui se adună într-un cerc restrâns, ținându-se de mâini și simulând, în siguranța oferită de mediul propriu, pericolele vânătorii. Poate că ei aruncă în mijlocul cercului oasele prăzii anterioare și își concentrează gândurile asupra ei. Poate că, la un moment dat, ei înlocuiesc oasele cu o vietate care este marcată într-un fel anume, este izolată și urmează să fie sacrificată în speranța că sângele ei va aduce sânge. Înainte de a sacrifica vietatea, i-ar putea invoca spiritul ca acesta să iasă din corp și să-i ajute în căutarea altei prăzi. În acest fel, se naște treptat o mitologie a sacrificiului – a nevoii de a vărsa sânge pentru a împăca spiritele, a nevoii de ajutor din partea zeilor și, poate, a nevoii de iertare a păcatelor. Astfel, încetul cu încetul, ceea ce a început ca o simplă partidă de vânătoare (ceva *real*) se transformă într-o activitate spirituală (ceva *supranatural*), deschizând drumul pentru credința în lucruri precum sufletele individuale și spiritele divine.

Teoria lui Durkheim că religia a apărut ca un fel de liant social, ca un mijloc de înrăurire a coeziunii și de menținere a solidarității în rândul societăților primitive, rămâne cea mai larg acceptată explicație a originilor imboldului religios. Este plauzibil, într-o anumită măsură, să presupunem că, din punct de vedere evoluționist, prin gruparea în jurul unui set de simboluri comune și prin participarea la o experiență rituală împărtășită, strămoșii noștri au reușit să își sporească viabilitatea colectivă și astfel să își crească șansele de supraviețuire într-o lume competitivă în mod sălbatic.

Neajunsul acestui raționament este că nu putem găsi în religie nimic unificator și generator de coerență. Firește, religia are puterea de a aduce laolaltă oameni diferiți. Însă ea este eficientă și ca forță generatoare de învrăjpire, pe cât este de eficientă ca forță unificatoare. Religia produce atât incluziune, cât și excluziune. Provoacă tot atâta conflict în societate, pe cât generează coeziune. Îi avantajează pe unii membri ai comunității mai mult decât pe alții – adesea chiar în detrimentul celor din urmă. Delegețimează în aceeași măsură în care legitimează.¹⁰

Teoria coeziunii sociale se bazează, mai precis, pe ideea că religia este sursa primară, dominantă, a solidarității în comunitățile preistorice. Acest lucru este în mod categoric fals. În evoluția noastră umană, relațiile de rudenie au fost un instrument mai puternic și mult mai însemnat al coeziunii sociale. Strămoșii noștri paleolitici trăiau în comunități mici – familii extinse care împărțeau câte un adăpost. La început, sentimentul solidarității a fost generat mai ales de naștere și sânge, nu de simboluri și ritualuri.

Argumentul că religia a apărut în evoluția umană ca urmare a avantajului adaptativ pe care ea l-a oferit comunităților de „credincioși“ în fața comunităților de „necredincioși“ ar necesita ca, în religie, să existe o putere de coeziune unică, însă această putere nu există în religie. Nu ne îndoim că proprietățile sale generatoare de comuniune i-au permis religiei să supraviețuiască de-a lungul istoriei umane. Însă ne îndoim că acele proprietăți generatoare de comuniune i-ar fi ajutat pe oamenii cu înclinații religioase să supraviețuiască.

Pe când se dezbăteau explicațiile antropologice și sociologice privitoare la rolul credinței religioase în evoluția omului, s-a alăturat luptei o disciplină nouă, apărută în secolul al XIX-lea – psihanaliza. Sigmund Freud și Carl Jung, cei mai importanți teoreticieni deschizători de drumuri ai domeniului, au căutat să localizeze originile imboldului religios în interiorul psihicului uman, în spațiul neclar dintre mintea noastră conștientă și mintea inconștientă. Atât unul, cât și celălalt au echivalat sufletul cu *psyche*-ul. Dar, spre deosebire de Jung, care a avut o opinie în general pozitivă despre religie și a căutat să „psihologizeze“ concepte religioase tradiționale precum sufletul, Freud a considerat că religia este o nevroză – o tulburare mentală care favorizează credința în lucruri invizibile și imposibile, care determină acțiuni compulsive și un comportament obsesiv.¹¹

Credința religioasă, scria Freud în *Viitorul unei iluzii*, „se naște din nevoia omului de a-și face neputința suportabilă“. Freud credea că imboldul religios a apărut din dorința înnăscută a omului primitiv de a-și crea o „figură paternă“, însă una perfect bună și atotputernică. Ființele umane îi venerază pe zei din același motiv pentru care un copil își venerază tatăl – fiecare avem nevoie de dragoste și protecție; ne dorim să fim apărați de angoasele noastre cele mai negre și mai adânci.

În viziunea lui Freud, strămoșul nostru Adam nu este interesat de vise, de natură, de rituri sau ceremonii. Dorința lui principală este să își satisfacă instinctul animal. El vrea să facă sex cu mama și cu surorile sale. Vrea să-l ucidă și să-l devoreze pe tatăl său. Însă pentru că înțelege costurile sociale și psihice ale acestor fapte, își reprimă libidoul inventând religia ca mijloc de a-și diminua vinovăția izvorâtă din dorința de a-și nega natura umană.

Freud nu a fost singurul care a justificat imboldul religios prin frică sau violență. Cu mai bine de un secol înaintea lui Freud, filozoful scoțian David Hume scria că „religia primară a omenirii se naște îndeosebi dintr-o frică anxioasă“. La un secol după Freud, filozoful francez René Girard a emis

teoria că religia a apărut în rândul popoarelor primitive pentru a domoli violența, canalizând-o într-un sacrificiu ritual – pe care el l-a numit „țap ispășitor“. Într-un sens mai general, supoziția lui Freud că ideile religioase sunt „iluzii, împliniri ale celor mai ancestrale, mai puternice și mai urgente dorințe ale omenirii“ nu este decât un ecou al predecesorului său german Karl Marx care, într-o afirmație celebră, a numit religia „opiul popoarelor“ și al lui Ludwig Feuerbach care l-a definit pe Dumnezeu drept „sentimentul unei lipse“ din adâncul inimilor noastre. „Ceea ce omul simte ca o lipsă... aceasta este Dumnezeu“² scria Feuerbach în *Esența creștinismului*.¹²

2. L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, op. cit., p. 115.

Aproape tot ceea ce a scris Freud despre originile imboldului religios a fost demontat. Însă percepția sa despre religie ca o „împlinire a dorințelor“ a avut un impact de lungă durată asupra criticilor moderni ai religiilor, mulți dintre ei acceptând cu entuziasm ideea că scopul principal al religiei în evoluția omului este să atenueze nemulțumirea, să diminueze suferința și anxietatea și să aline frica de necunoscut. Însă și aceasta este o explicație mult prea simplistă și una profund greșită a imboldului religios.

Să presupunem, pentru o clipă, că domolirea anxietății și alinarea vinovăției ar prezenta un avantaj adaptativ, cu toate că nu există nici un temei științific pentru a gândi astfel. Religia tot nu ar putea fi considerată, în mod *intrinsec*, o sursă de confort. Dimpotrivă. Religia provoacă tot atât de multă anxietate și vinovăție în viețile oamenilor, pe cât alină. Așa cum scria antropologul american Clifford Geertz, „probabil că religia i-a tulburat pe oameni în aceeași măsură în care i-a îmbărbătat“¹³.

Religia comportă adesea spirite mânioase și capricioase, a căror potolire necesită un efort fizic și psihic istovitor din partea adoratorilor. Privind din perspectivă evoluționistă, ea cere acțiuni care implică costuri uriașe în termeni de energie și resurse, care ar fi mult mai bine folosite pentru supraviețuire și reproducere.¹⁴

O variantă a teoriei lui Freud susține că scopul principal al religiei în evoluția omului este să motiveze comportamentul altruist, să controleze populațiile primitive și să le împiedice să se decimeze unele pe altele. Cu alte cuvinte, singurul lucru care îl împiedică pe Adam să se ridice de pe locul lui de lângă foc, să îl înjunghie pe vecinul său în piept și să-i ia carnea din mână este credința că spiritele strămoșilor lui îi privesc. Acestea acționează precum niște legiuitori divini, constrângându-l să se comporte moral sub

amenințarea pedepsei. Prin promisiunea unei recompense în viața de apoi, religia îl constrânge pe Adam să se înfrâneze sau să-și modifice acțiunile, în așa fel încât efectele sociale ale egoismului în rândul indivizilor dintr-un grup să fie diminuate.¹⁵

Este cu siguranță adevărat că religia poate stimula comportamentul altruist al indivizilor (deși este la fel de capabilă să promoveze și egoismul). Întrebarea este dacă religia are sau nu asupra societății un efect moral specific. Paul Bloom, un specialist în științe cognitive, a realizat vreme de mulți ani cercetări despre modul în care religia și credința religioasă afectează opiniile morale. Concluzia sa este că sunt puține dovezi care să ateste că „religiile lumii au un efect important asupra vieții noastre morale“. Studii repetate au arătat, într-adevăr, că efectele morale ale religiei, atât bune, cât și rele, nu sunt nici mai puternice, nici mai puțin puternice decât efectele morale bune sau rele ale oricărei alte practici sociale.¹⁶

Chiar dacă, de dragul argumentului, am admite că religia poate diminua efectele sociale ale comportamentului egoist într-un grup, acest lucru tot nu explică în mod adecvat cum sau de ce a evoluat, în primul rând, religia. Ceea ce numim „moralitate religioasă“ nu a jucat nici un rol în viața spirituală a popoarelor primitive. Credința într-un „legiutor divin“, care stabilește ce este bine și ce este rău să facem, nu are decât 5.000 de ani; credința într-o răsplată cerească pentru un astfel de comportament este și mai recentă.

Zei lumii străvechi erau numai rareori văzuți drept „morali“; ei erau deasupra preocupărilor mărunte ale moralității omenești. Zeii din Mesopotamia și din Egipt erau sălbatici și brutali; ființele umane îi interesau doar ca sclavi ai capriciilor lor. Zeii greci erau ființe mofturoase, vanitoase, privilegiate, care se jucau cu oamenii pentru a se distra. *Iahve* este un zeu gelos, care cere în mod frecvent sacrificarea, fără excepție, a oricărui bărbat, femeie sau copil care nu îl venerază doar pe el. Allah este o zeitate marțială care prescrie o gamă largă de pedepse draconice pentru cei care i se opun – în această viață și în următoarea. Cum ar putea acești zei, care sunt în cel mai bun caz dincolo de morală, iar în cel mai rău imorali, să servească drept izvor de comportament moral pentru oameni?

Ceea ce au în comun toate teoriile curent acceptate și aparent logice despre originile imboldului religios este că sunt mai preocupate să stabilească ce *face* religia decât să precizeze de unde provine religia, cum a apărut și de ce. În ciuda a tot ceea ce credem că știm, dovezile ne arată că

religia nu îi face pe oameni nici buni, nici răi. Ea nu controlează în mod natural comportamentul și nici nu favorizează în mod natural cooperarea în societate. Nu stimulează altruismul, nici mai eficient, nici mai puțin eficient decât orice alt mecanism social. Nu este nici mai influentă, nici mai puțin influentă în crearea comportamentului moral. Nu determină în mod intrinsec cooperarea în societate. Nu avantajează un grup aflat în competiție cu altul. Nu reduce în mod automat anxietatea și nici nu îmbunătățește succesul reproductiv. Nu promovează supraviețuirea celui mai puternic.¹⁷

Ca să-l citez pe antropologul Scott Atran, religia este „scumpă material, necruțător de contrafactuală și chiar contraintuitivă. Practica religioasă este costisitoare din punctul de vedere al sacrificiilor materiale (fie doar și timpul alocat rugăciunii), al consumului emoțional (incitând frici și speranțe) și al efortului cognitiv (necesar menținerii a două rețele de credințe, una factuală și alta contraintuitivă).“ Astfel, conchide Paul Bloom, „ca adaptare biologică, credința religioasă este un candidat improbabil“¹⁸.

Însă dacă acest lucru este adevărat – dacă nu există un avantaj adaptativ al imboldului religios și deci nici un motiv evoluționist direct ca el să existe – atunci de ce a apărut religia? Ce anume a declanșat animismul strămoșilor noștri îndepărtați, credința lor primară că sunt suflete întrupate? Dacă imboldul religios al lui Adam nu este rezultatul fricilor și nici al căutării unui sens, dacă nu este legat de mediu și nici de anxietatea lui, dacă nu joacă un rol semnificativ în adaptare și supraviețuire, atunci cum poate să fie el o trăsătură evoluționistă?

Răspunsul, se pare, e că nu poate fi așa ceva. Cel puțin acesta este consensul unei noi generații de savanți, care, în ultimele decade, a început să aplice o abordare distinct cognitivă a problemei originilor religiei. Confrunțați cu acest puzzle evoluționist al universalității credințelor supranaturale, acești oameni de știință au venit cu un răspuns inovator. Religia, spun ei, *nu* este o adaptare evoluționistă; religia este produsul secundar și accidental al unei adaptări evoluționiste *preexistente*.

CAPITOLUL III

CHIPUL DIN COPAC

Ziua Evei începe devreme – mult mai devreme decât ziua lui Adam. Înainte de răsăritul soarelui și înainte ca pădurea să fie inundată de lumină, ea își trezește copiii și îi ia cu sine în pădure să verifice capcanele pe care le-a pus cu o seară înainte. În timp ce copiii se cațără în copaci să culeagă fructe și nuci și să adune ouăle de păsări pe care le mai găsesc în cuiburi abandonate, Eva omoară prada capturată și o adună. Apoi, familia se scufundă până la genunchi în râul din apropiere după crabi, moluște și orice se găsește comestibil în apă. Ar putea avea norocul să dea peste o vietate moartă, cu corpul descompus și cu carnea sfâșiată de păsările de pradă. Dar nu contează. Vor aduna oasele, le vor sparge și vor scoate măduva pe care o vor duce înapoi în tabără.

Eva și copiii ei asigură, prin aceste acțiuni, cea mai mare parte din hrana familiei. Lui Adam îi poate lua și o săptămână până să doboare un bizon. Eva poate aduce aceeași cantitate de hrană o dată la câteva zile. În cele din urmă, într-o jumătate de kilogram de nuci și într-o jumătate de kilogram de carne se găsește aceeași cantitate de grăsimi și proteine, iar nucile nu ripostează. Strămoșii noștri paleolitici erau înainte de toate vânători, însă ceea ce îi menținea în viață erau necrofagia și culesul – iar acestea cădeau, în principal, în sarcina femeilor și a copiilor.

Să ne închipuim acum că, înaintând cu greu spre casă, prin întunericul dimineții, împreună cu copiii, Eva zărește deodată, cu coada ochiului, un chip care o privește dintre copaci. Înlemnește. Mușchii i se încordează. Vasele de sânge i se contractă. Bătăile inimii se întetesc. Adrenalina îi inundă corpul. Este pregătită să atace sau să fugă.

Apoi se uită mai bine și își dă seamă că ceea ce i se părușe a fi un chip erau de fapt niște noduri în trunchiul unui copac. Mușchii i se relaxează. Bătăile inimii se răresc. Răsuflă liniștită și își continuă drumul prin pădure.

Teoreticienii cognitiști au un nume pentru ceea ce a experimentat Eva. Îl numesc „dispozitivul hipersensibil de detecție a agenților“ sau HADD. Acesta este un proces biologic care a apărut cu mult timp în urmă, în trecutul nostru evoluționist, pe vremea când oamenii erau încă încovoiați și acoperiți cu păr. În termenii cei mai simpli, HADD ne ajută să detectăm

acțiunea umană și astfel să identificăm o *cauză* umană în spatele oricărui eveniment inexplicabil – un sunet îndepărtat din pădure, un crâmpei de lumină pe cer, un fir de ceață șerpuind pe pământ. HADD explică de ce atunci când auzim un zgomot în noapte, presupunem că este produs de cineva.

Predispoziția noastră înnăscută de a atribui fenomenele naturale unui agent uman poate avea avantaje evoluționiste clare. Dacă ceea ce a văzut Eva nu era un copac? Dacă era un urs? Nu este de preferat să te înșeli din precauție? Nu există nici o pagubă în a confunda un copac cu un prădător, dar, în mod sigur, există una în a confunda un prădător cu un copac. Este mai bine să crezi ceva greșit decât să fii mâncat.

În exemplul de mai sus, este evident modul în care HADD ar putea favoriza supraviețuirea Evei. Însă un grup de oameni de știință din domeniul științelor cognitive, care studiază religia, susține că ceea ce a experimentat Eva în acea pădure întunecată este mai mult decât o reacție involuntară la o posibilă amenințare. Ce a experimentat ea este baza credinței noastre în Dumnezeu: adevărata origine evoluționistă a imboldului religios.

Știința cognitivă a religiei pornește de la o premisă simplă: *Religia este, în primul și în primul rând, un fenomen neurologic*. Cu alte cuvinte, imboldul religios este în ultimă instanță o funcție a reacțiilor electrochimice complexe din creier. Firește că acest fapt în sine nu reprezintă o observație constrângătoare și, în mod cert, nu diminuează și nici nu delegitimează imboldul religios. Fiecare imbold – fără excepție – este generat de reacții electrochimice complexe din creier. De ce ar fi cel religios altfel? Cunoașterea mecanicii neurale a imboldului religios nu subminează legitimitatea credinței religioase, așa acum nici cunoașterea procesului chimic al atracției romantice nu face sentimentul mai puțin real sau obiectul afecțiunii noastre mai puțin prețios. Așa cum arată Michael J. Murray, unul dintre cei mai importanți gânditori din acest domeniu, „simplul fapt că avem credințe care izvorăsc din dispozitive mentale selectate în acest scop prin selecție naturală este, ca atare, complet irelevant pentru justificarea credințelor care izvorăsc în acest mod.”¹

Cu toate acestea, dacă este adevărat că religia este un fenomen neurologic, atunci ar trebui, poate, să căutăm originile imboldului religios acolo unde își are locul de fapt: în creier.

Să ne întoarcem puțin la copacul Evei. În lumina cețoasă a primei dimineți, predispoziția cognitivă către formele agenților a convins-o pe Eva, fie doar și pentru o clipă, că acel copac era un prădător. Să ne imaginăm însă că, mai târziu, în aceeași zi, ea se întoarce la copac și, în timp ce se apropie tot mai mult de el, își dă seama, spre marea ei uimire, că trunchiul copacului chiar seamănă cu un chip. Acesta este momentul în care un alt proces cognitiv al Evei – denumit Teoria minții (*Theory of Mind*) – preia controlul.

Teoria minții este o funcție executivă a creierului, care se activează atunci când dobândim capacitatea de a-i vedea și înțelege pe ceilalți oameni așa cum ne vedem și ne înțelegem pe noi înșine – ca indivizi distincți și separați, care trăiesc aceleași emoții elementare, gândesc același fel de gânduri și au aceeași *esență* ca noi. Teoria minții nu doar că ne obligă să îi gândim pe ceilalți în aceiași termeni în care ne gândim pe noi înșine, ci ne și stimulează să ne folosim pe noi înșine ca model primar al felului în care îi concepem pe toți ceilalți.

Să ne gândim: dacă singura conștiință de care avem habar este cea proprie, atunci nu avem de ales, trebuie să ne luăm pe noi înșine ca model pentru înțelegerea universului. Percepția pe care o avem despre stările lăuntrice ale ființelor umane se bazează pe propria stare lăuntrică.

Ceea ce este însă surprinzător în legătură cu Teoria minții este că ea ne constrânge să percepem și entitățile non-umane care prezintă trăsături umane, în același fel în care îi percepem pe oameni. De pildă, dacă eu mă întâlnesc cu o entitate bipedă care arată ca și cum ar avea un cap și un chip, voi gândi: „Această ființă se aseamănă cu mine“. Și dacă se aseamănă cu mine, atunci Teoria minții mă face să gândesc că ea trebuie *să fie* ca mine. Astfel, eu atribui, în mod instinctiv, gânduri și emoții umane unui lucru care are trăsături doar aparent umane.²

Acesta este motivul pentru care copiii se raportează la anumite jucării ca și cum ar fi vii, ca și cum ar avea personalitate și voință. Dați-i unui copil o mașinuță de jucărie. El va percepe farurile drept ochi, iar masca pentru radiator drept gură. În mod automat el se va juca cu ea ca și cum ar fi înșuflețită, nu o bucată de plastic modelat. Și chiar dacă va face distincția între înșuflețit și neînșuflețit, între viu și neviu, el tot va atribui viață jucăriei. Îi va atribui *character de agent*.³

Ajungem astfel la conexiunea cognitivă care, potrivit unor teoreticieni, face legătura între Teoria minții, HADD și originile imboldului religios.

Știm că pentru conștiința de sine a Evei este esențială credința că ea are un suflet și că sufletul este separat de corp. Corpul este prezent și tangibil; sufletul este invizibil și imaterial. Să trecem peste felul în care Eva a ajuns la această idee. Important este că, întrucât ea crede că are un suflet separat de corp, Teoria minții o determină să creadă că și toți ceilalți au un suflet. Pe de altă parte, pentru că Teoria minții o predispune pe Eva să vadă entitățile non-umane care prezintă trăsături umane în același fel în care îi vede pe oameni, ea va atribui, probabil, suflet și anumitor lucruri neînsufletește. Altfel spus, dacă un copac are, ca și Eva, un „chip“, atunci el trebuie să aibă, aidoma Evei, un „suflet“.

Eva atribuie caracter de agent și intenție copacului – în mod conștient și la lumina rece a zilei, precum face un copil cu o mașină de jucărie. Îi atribuie copacului *spirit*. Poate chiar apucă un cuțit de cremene și accentuează chipul din trunchi. Nu ea trasează chipul. La fel ca în cazul imaginilor din grote, Eva nu face decât să elibereze chipul pe care ea îl percepe ca fiind deja acolo. Ea transformă copacul într-un totem – adică într-un obiect de cult. Poate că îi va aduce ofrande. Poate că i se va ruga pentru sprijin în prinderea prăzii. Așa se naște religia, chiar dacă în mod accidental.

Nu este vorba de o religie propriu-zisă până când credințele Evei nu sunt însușite de întreaga ei comunitate. Una este ca Eva să aibă o experiență religioasă personală cu copacul, pornind de la observația ei singulară, și alta este să îi facă și pe ceilalți să trăiască aceeași experiență. HADD și Teoria minții ar putea explica cum apar credințele religioase specifice. Însă ele nu explică cum se transmite cu succes o astfel de credință de la un credincios la altul, de la o cultură la alta, de la un secol la altul. De ce anumite credințe religioase – precum credința într-un zeu care diriguiește animalele sălbatice – supraviețuiesc și se răspândesc de la o generație la alta, în timp ce altele ajung să fie abandonate și uitate?

Răspunsul s-ar putea să se găsească, din nou, în creier. Potrivit antropologului cognitivist Pascal Boyer, creierele noastre le permit numai anumitor credințe să se „lipească“ de el. Cercetarea sa arată că probabilitatea de a absorbi, reține și împărtăși o anumită idee este mai mare dacă ideea respectivă este *ușor* anormală. Dacă ea încalcă una sau două dintre supozițiile noastre intuitive cu privire la un lucru, atunci are o șansă considerabil mai mare să fie reamintită și transmisă mai departe.⁴

Să spunem că Eva îl duce pe Adam la copacul ei și îi arată chipul pe care l-a cioplit – sau mai degrabă l-a dezvăluit – în el. Teoria minții, în cazul Evei, a înzestrat copacul respectiv cu un suflet asemănător sufletului ei și a deschis o conexiune spirituală cu el. Dar ca Adam să-și însușească experiența copacului pe care o are Eva și să o răspândească printre ceilalți – cu alte cuvinte ca acel copac să fie memorabil și demn de credința cuiva – el trebuie să aibă o minimă și contraintuitivă calitate fizică sau psihologică, una care să încalce granițele a ceea ce Adam înțelege prin forma de bază a unui copac. Altfel spus, copacul trebuie să aibă unul sau două attribute care contravin, într-un fel neînsemnat, categoriei ontologice a „copacului”⁵.

Poate că Eva îi va spune lui Adam că acel copac nu doar că are un chip, ci și că, vizitându-l într-o noapte, i s-a părut că vorbește. Prin încălcarea unui singur atribut natural din cele pe care Adam presupune că le are copacul – *Vorbește!* –, Eva face să crească probabilitatea ca Adam să își amintească relatarea ei și să o transmită mai departe, deși el însuși nu a auzit copacul vorbind. Pe de altă parte, dacă Eva exagerează prea multe dintre proprietățile cunoscute ale arborelui – *Vorbește! Merge! Și poate să se facă nevăzut!* –, conceptul devine prea dificil de înțeles pentru Adam, ceea ce face ca probabilitatea ca el să creadă și să transmită mai departe relatarea Evei să fie mai mică. Pentru ca experiența copacului pe care o are Eva să poată fi acceptată de întreaga ei comunitate, este nevoie ca Eva să facă o modificare nesemnificativă în natura copacului – una simplă, ușor de înțeles, ușor de transmis și, mai ales, *utilă*.

Această ultimă idee merită subliniată. Indiferent ce modificare nesemnificativă i-ar aduce Eva copacului ei sacru, modificarea trebuie, mai presus de toate, să îl facă mai folositor decât ar fi fost în starea lui naturală. Un copac care devine invizibil sau care merge nu este folositor. Însă un copac care vorbește ar putea fi extrem de folositor. Le-ar putea comunica Evei și semenilor ei informații despre lumea imaterială. Ar putea răspunde la întrebări, ar putea oferi informații vitale despre trecut, ar putea chiar profeti viitorul.

Dacă Eva îi spune lui Adam că acel copac are capacitatea de a vorbi, atunci este mai probabil ca Adam să găsească folositor copacul cel anormal. Este mai probabil ca el însuși să creadă. Este mai probabil să le spună celorlalți membri ai comunității despre copac și este mai probabil ca aceștia, la rândul lor, să îl găsească folositor și să considere că merită să creadă în el. Împreună, Adam și Eva ar putea construi o întreagă mitologie

în jurul copacului vorbitor, însoțită de ritualuri care se vor răspândi în grupul lor. Aceste mituri și ritualuri vor putea apoi să se răspândească în alte comunități care vor găsi folositoare ideea unui copac vorbitor și care, în consecință, vor adopta și vor adapta conceptul respectiv la culturile lor specifice.

Așa se face că în secolul al V-lea î.Cr. istoricul grec Herodot scria despre crângul sacru de la Dodona, ai cărui arbori vorbeau cu glasuri omenеști și aveau darul profeției. Cinci sute de ani mai târziu, poemul epic persan *Şah-Namé* sau *Cronica Şahilor* relatează despre o întâlnire care a avut loc între Alexandru cel Mare și un arbore vorbitor care i-a prezis moartea prematură: „Nici mama, nici familia ta, nici femeile din țara ta nu îți vor mai vedea chipul vreodată“, îi spune copacul tânărului cuceritor al lumii.

Trei sute de ani mai târziu, Marco Polo scria despre întâlnirea sa în India cu Copacul Soarelui și al Lunii care avea două trunchiuri, unul care vorbea în timpul zilei cu o voce masculină și altul care vorbea în timpul nopții cu o voce feminină. În cartea Genezei, patriarhul biblic Avraam se întâlnește de două ori cu Dumnezeuul său în apropierea unor arbori oraculari – o dată lângă Nablus, la Stejarul lui Moreh (Facerea 12:6) și a doua oară la Hebron, la Stejarul lui Mamvri (Facerea 18:1). Ideea arborilor vorbitori a fost vitală pentru spiritualitatea celtică și pentru cea druidică, vreme de milenii și, într-o mare parte din Europa, credința s-a perpetuat până la adepții de astăzi ai druidismului și ai păgânismului. Până și în *Vrăjitorul din Oz* există arbori vorbitori. Și să nu uităm de maiestuoșii Enți din Pământul-de-Mijloc al lui J.R.R. Tolkien. Un concept ușor anormal, dar foarte util, care a apărut cândva în trecutul îndepărtat, este astfel transformat într-o credință de succes foarte răspândită, capabilă să pătrundă în nenumărate culturi și civilizații, fără a-și pierde însă esența originală.⁶

Un proces de transmitere similar trebuie să se fi petrecut și în cazul Stăpânului Fiarelor. Categoriile ontologice „om“ și „animal“ presupun niște așteptări clar conturate. Dacă încălcăm una sau două dintre ele într-un mod contraintuitiv, în sens minimal (de pildă, un om care comunică cu animalele) și dacă facem apoi ca noua creație să fie utilă (de pildă, un hibrid om-animal care ne asigură hrana de care avem nevoie să supraviețuim), atunci ceea ce obținem este o credință suficient de durabilă ca să evolueze în timp – de la originile sale de abstracție mentală primitivă până la Vrăjitorul de acum 18.000 de ani, până la cartea Genezei de acum 2.500 de

ani și până la neopăgânii din zilele noastre. Așa a luat naștere un zeu specific care va rămâne activ în cultura umană vreme de milenii.



Figurina unei zeițe de la Ballachulish, sculptată în lemn de anin, cu pietricele de cuarțit în loc de ochi, descoperită în Inverness-shire, Scoția (cca 600 î.Cr.). *Copyright © National Museums of Scotland*

Așa cum vom vedea, în istoria religiei există o anomalie aparte – un concept contraintuitiv în sens minimal – care le eclipsează pe toate celelalte devenind, în mod indubitabil, cea mai de succes, cea mai memorabilă, cea mai plină de semnificație și cea mai *utilă* credință religioasă născocită vreodată de ființele omenești. Acesta este conceptul „zeului-om” – o ființă umană ușor modificată, care prezintă capacități fizice și mentale augmentate, care poate fi invizibilă sau în toate locurile în același timp, care

cunoaște trecutul și viitorul cunoscând *totul*. O ființă umană care este, cu alte cuvinte, un *zeu*. Însă ea trebuie să mai aștepte până într-un capitol viitor al cărții noastre.⁷

Deocamdată rămânem la fascinanta teorie sugerată de știința cognitivă a religiei, care spune că ființele umane dispun de anumite procese mentale dezvoltate de-a lungul a milioane de ani de evoluție care, în circumstanțele potrivite, pot să conducă la atribuirea unui caracter de agent obiectelor neînsuflețite, la înzestrarea acestora cu suflet sau spirit și la transmiterea cu succes către alte culturi și generații a credinței în ele. Aceasta este o explicație convingătoare a originii imboldului religios – una care, spre deosebire de explicațiile anterioare, poate fi justificată prin selecție naturală.

Există însă o problemă.

Oricât ar fi de convingătoare teoria cognitivă a religiei, ea nu reușește să răspundă la întrebarea noastră inițială: de ce crede totuși Eva că are un suflet? HADD ar putea explica de ce Eva se oprește din mers în momentul în care vede copacul și de ce crede că el are un chip. Teoria minții ar putea explica de ce îi atribuie copacului un suflet, și prin aceasta un spirit însuflețit, și de ce îl transformă într-un obiect de venerație, pe care o poate răspândi apoi în comunitate. Aceste procese cognitive au capacitatea să fortifice și să stimuleze sistemele de credințe deja formate. Însă ele nu pot, prin ele însele, să *creeze* credințe. Ca Eva să facă saltul colosal de la detectarea unor agenți la exprimarea unei credințe religioase este necesar ca ea să fie deja predispusă să gândească în acest fel. Dacă nu ar fi astfel predispusă, ea ar putea presupune că a întâlnit pur și simplu un copac interesant și ar merge mai departe.⁸

La urma urmei, răspunsul cognitiv standard al Evei la vederea copacului este că acesta e un copac. Ca să își schimbe percepția inițială și obișnuită despre copac, Eva ar avea nevoie de o explicație alternativă *la fel de plauzibilă* pentru ceea ce vede. Nu există însă decât două moduri în care Eva ar putea considera că o explicație „supranaturală” este la fel de plauzibilă precum cea naturală. Fie ar trebui ca altcineva să o constrângă să creadă că acel copac este mai mult decât un copac (și de unde ar avea persoana respectivă o asemenea idee?), fie ar trebui ca ea însăși să își formeze această credință pe cont propriu, pornind de la cunoașterea esențială despre sine ca suflet întrupat. În ambele cazuri însă ajungem în punctul din care am plecat, adică la problema pe care a văzut-o în urmă cu două sute de ani și Edward Burnett Tylor: de unde vine ideea de suflet?⁹

Răspunsul onest este că nu știm. Însă credința în suflet s-ar putea să fie *cea dintâi* credință a umanității. Într-adevăr, dacă teoria cognitivă a religiei este corectă, atunci credința în existența sufletului este ceea ce a condus la credința în Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă că originea imboldului religios nu stă în căutarea semnificației sau în frica de necunoscut. Nu se naște din reacțiile noastre involuntare față de lumea naturală. Nu este o consecință accidentală a funcționării complexe a creierului nostru. Este rezultatul a ceva mult mai primar și mai greu de explicat – el derivă din credința noastră înăscută, intuitivă și total experiențială, că suntem suflete întrupate, indiferent ce altceva mai suntem.

Misiunea noastră, în capitolele următoare, nu este nici să dovedim, nici să infirmăm existența sufletului – nu există dovezi nici pentru, nici împotriva. Vrem să arătăm mai degrabă cum această credință universală în existența sufletului a condus la conceptul unei prezențe divine active și participative, aflată la baza întregii creații; cum prezența divină a fost în mod gradual personalizată – i s-au dat nume și istorii, a fost înzestrată cu trăsături și emoții umane, a fost reprezentată în mii de forme diferite, fiecare cu propria personalitate și cu propriul țel; și cum, după multă vreme și cu mari dificultăți, aceste forme au dat naștere unei singure personalități divine pe care o cunoaștem astăzi drept Dumnezeu.

PARTEA A DOUA

DUMNEZEUL UMANIZAT

CAPITOLUL IV

DE LA SULIȚE LA PLUGURI

Grădina Edenului își are sălașul undeva în sud-estul Turciei, în apropierea orașului Urfa (modernul Şanlıurfa) la câțiva kilometri de granița cu Siria. Aceasta este credința locuitorilor săi, cel puțin.

Potrivit Bibliei, după ce l-a creat pe Adam, Dumnezeu a plantat o grădină undeva „la est” și l-a așezat în ea. Apoi a făcut un râu care izvora din grădină, pe care l-a ramificat în patru brațe – două dintre ele fiind cunoscute astăzi drept Tigru și Eufrat. Dumnezeu a făcut ca din pământ să crească toate speciile de copaci – de la cele care erau plăcute ochiului, la cele care erau bune pentru hrană – și i-a poruncit lui Adam să mănânce orice fruct dorește (mai puțin unul, desigur). Apoi a populat grădina cu toate animalele câmpiei și cu toate păsările cerului, dându-i lui Adam putere asupra tuturor vietăților.

Alături de însoțitoarea sa Eva, Adam se desfăta în acest paradis, fără să fie nevoit să muncească sau să lupte. Nu trebuia să sape pământul, să semene sau să secere – nu trebuia să muncească deloc.

Însă când Adam și Eva au încălcat porunca lui Dumnezeu și au mâncat din pomul cunoașterii binelui și răului, ei au fost izgoniți din Eden, o dată pentru totdeauna, și au fost obligați să supraviețuiască prin trudă. Pământul însuși a fost blestemat. Recolta s-a uscat, la fel și solul. Abundența s-a transformat în spini și ciulini, obligându-i pe Adam și pe urmașii lui să își ducă restul zilelor trudind cu sudoarea frunții, iar apoi să se întoarcă în pământul din care au fost plămădiți.

Nu există, desigur, o Grădină a Edenului reală. Ca mai toate cele relatate în Scripturile noastre antice, povestea este menită să fie citită ca un *mit*. Miturile însă nu sunt „false” în sensul în care înțelegem acest cuvânt astăzi. Semnificația unui mit nu rezidă în faptul că ar avea pretenții de adevăr, ci în capacitatea de a transmite o anumită percepție despre lume. Funcția unui mit nu este să explice cum stau lucrurile, ci *de ce* stau așa. Evreii din vechime nu își organizau timpul în săptămâni formate din șapte zile, cu a șaptea zi dedicată odihnei, pentru că atât i-a luat lui Dumnezeu să creeze lumea. Dimpotrivă, ei susțineau că Dumnezeu a avut nevoie de șase zile să

creeze lumea și de încă o zi să se odihnească, pentru că așa își organizau ei timpul *deja*.

Povestea Grădinii din Eden, la fel ca numeroasele narațiuni ale potopului din Orientul Mijlociu antic sau ca istorisirile despre zei care mor și se reîntorc la viață, face parte dintr-o clasă aparte de mituri ale „memoriei populare“. Acestea sunt mituri universale care se bazează pe memoria colectivă (oricât de fantastică ar fi acea memorie) a unei culturi sau societăți particulare, și sunt transmise pe cale orală de la o generație la alta. Ele pot fi identificate, într-o formă sau alta, în aproape orice religie și cultură.

În mitul Grădinii din Eden este întipărită amintirea colectivă a unei ere foarte îndepărtate, în care ființele omenesti nu cunoșteau truda și lupta, în care nu erau nevoite să trudească zi și noapte pe pământ. Adică o eră dinaintea apariției agriculturii, în care Adam și Eva erau – într-o exprimare mai puțin biblică – *vânători-culegători*.

Așa a ajuns orașul antic Urfa să fie cunoscut în memoria colectivă a locuitorilor săi drept sălașul Grădinii din Eden. Credincioșii precizează că, asemenea Edenului biblic, Urfa este adăpostit între patru râuri – printre care Tigru și Eufrat – și este situat, așa cum spune Biblia, „la est“ – adică la vest de Asiria antică. Însă principalul motiv pentru care atât de mulți oameni din toată lumea cred că acest oraș se ridică pe ruinele Edenului nu are de-a face cu locul în care este amplasat Urfa, ci cu ceea ce se găsește la doar 15 kilometri, la nord-est, în vârful unei coame muntoase denumită Göbekli Tepe sau Dealul Fund de Ceaun. Îngropate aici, chiar dedesubtul unei ridicături de pământ făcută de om în vârful celei mai înalte costișe, și privind peste un platou arid, se află ruinele a ceea ce este aproape unanim recunoscut drept cel mai vechi templu religios construit vreodată – „Templul din Eden“, după cum l-a numit în glumă Klaus Schmidt, arheologul-șef al sitului.

Templul este format din peste douăzeci de incinte mari, construite din mortar și piatră. Unele dintre ele sunt circulare; altele sunt dreptunghiulare. Altele sunt în formă de spirală, precum galaxiile. Întregul complex al templului se întinde pe o suprafață de trei sute de metri pătrați. În centrul fiecărei încăperi din piatră sunt înfipse câte două coloane megalitice pereche, în formă de T, care sunt înalte de aproximativ 5 metri și cântăresc nu mai puțin de 10 tone. Stâlpii centrali sunt gravați cu imagini ale unor fiare sălbatice și creaturi ucigașe: lei, leoparzi, vulturi, scorpioni, păianjeni și șerpi – care nu se aseamănă câtuși de puțin cu animalele docile și feerice

descoperite în peșterile pictate din Epoca Paleolitică. Pe coloane, alături de aceste fiare sunt sculptate, de sus până jos, figuri geometrice cu forme complicate și simboluri abstracte. Teoria dominantă este că ele reprezintă un gen de limbaj simbolic – un echivalent mult mai străvechi al hieroglifelor egiptene– cu toate că ne lipsește cheia lor de descifrare.



Reproducere artistică a construcției de la Göbekli Tepe (cca 12.500-10.000 î.Cr.) *Fernando G. Baptista/National Geographic Creative*

Ceea ce face însă ca templul să fie cu adevărat extraordinar este faptul că a fost construit la sfârșitul ultimei ere glaciare, adică acum 12.000–14.000 de ani. Este cu cel puțin 6.000 de ani mai vechi decât Stonehenge și cu cel puțin 7.000 de ani mai vechi decât primele piramide egiptene. Este atât de vechi, încât antedatează apariția agriculturii, ceea ce înseamnă că acest monument enorm, bazat pe un plan complex, a fost ridicat de vânătorii-culegători seminomazi din Epoca de Piatră, care erau încă îmbrăcați în blănuri de animale și nu inventaseră roata.

Și mai uimitor este faptul că nu există nici o dovadă că acolo ar fi locuit vreodată cineva. Pe lângă Göbekli Tepe nu au fost descoperite locuințe sau vetre. Nu există nici o sursă de apă în apropiere; cel mai apropiat pârâu cu apă dulce este situat la o distanță de mai mulți kilometri. Singura explicație posibilă a lipsei confortului este că locul era unul sacru, destinat exclusiv îndeplinirii ceremoniilor religioase.

Se crede că oamenii călătoreau din sate aflate pe o rază de mai bine de 150 de kilometri pentru a participa la ritualurile care aveau loc acolo. Erau din triburi diferite și aveau zei diferiți. Și totuși acest amestec de popoare paleolitice disparate reușea cumva să facă abstracție de diferențe și să se concentreze pe venerarea unui simbol comun – unificator. Munca arheologică întreprinsă la Göbekli Tepe de Schmidt și de alții ne dă o idee despre ce anume ar fi putut fi acest simbol unificator: simbolul suprem al spiritualității umane, născut din materia primă a proceselor noastre cognitive, prezent încă de la primele noastre încercări de a ne exprima concepția despre divin și transmis cu succes în aproape orice religie și cultură pe care le-a cunoscut vreodată lumea. Simbolul este „zeul umanizat” – adică zeul făcut după chipul și asemănarea noastră. El stă în centrul fiecăreia dintre incintele de piatră ale Templului din Eden.

Coloanele pereche în formă de T, care domină structura templului, sunt mai mult decât niște blocuri de piatră. Dacă privim cu atenție, putem observa că ele au sculptate – pe părți – niște brațe. Brațele se strâng în partea din față a fiecărei coloane, exact deasupra a ceea ce pare a fi o centură sau un șorț. Unele dintre coloane par să fi fost împodobite cu bijuterii. Majoritatea cercetătorilor presupun că blocurile mici, care acoperă coloanele și completează forma de T, reprezintă capete de oameni. Toate acestea sugerează că nu avem de-a face doar cu niște coloane, ci cu figuri umanoide abstracte.

Figurile nu au chip; nu sunt sculptați ochi, nas sau gură, însă aceasta nu s-a întâmplat pentru că le-ar fi lipsit creatorilor priceperea. Este suficient să ne uităm la detaliile fine ale unora dintre gravurile de animale de la Göbekli Tepe pentru a ne da seama că avem de-a face cu meșteșugari pricepuți – un leopard gravat pe una dintre fețele laterale ale unei coloane este atât de detaliat, încât i se pot vedea coastele. Nimeni nu se îndoiește că, dacă și-ar fi dorit acest lucru, constructorii templului ar fi putut sculpta coloane centrale în forma unor ființe omenești mult mai bine definite. Însă ei au ales să le reprezinte într-o formă deliberat abstractă, care sugerează că nu au vrut ca acele coloane să reprezinte ființe umane reale, ci mai degrabă ființe supreme cu formă omenească.



Coloană în formă de T de la Göbekli Tepe, cu mâini omenеști și cu centură (cca 12.500-10.000 î.Cr.).

Vincent J. Musi/ National Geographic Creative

Nu știm dacă zeii umanizați de la Göbekli Tepe reprezintă un panteon de zei individualizați și personalizați sau dacă ei sunt doar expresia unei zeități anonime. Răspunsul s-ar putea să se găsească în mulțimea unică de glife gravate pe fiecare coloană. Glifele ar putea fi o formă de identificare. Ar putea fi numele zeului respectiv sau o descriere a atributelor lui. Ar putea să nareze un mit despre zeu sau să descrie o putere anume pentru care el ar trebui înduplecat, așa cum Cartea Sfinților catolică îi informează pe credincioși căror sfinți trebuie să le aducă rugăciuni și în ce scop. Dacă nu vom reuși să traducem glifele, s-ar putea să nu aflăm niciodată răspunsul.

Ceea ce știm însă este *de ce* coloanele de la Göbekli Tepe sunt umanoide și de ce diferitele triburi care se adunau acolo au folosit o formă omenească pentru a-și reprezenta ideea născândă despre înfățișarea zeilor. Nu prea aveau de ales.

Așa cum am văzut deja, noi suntem adaptați, din punct de vedere evoluționist, să ne transpunem propriile credințe și dorințe, propriile stări mentale și psihologice, propriile noastre *suflete*, în alte ființe, indiferent dacă acestea sunt umane sau nu. Dispozitivul nostru hipersensibil de detecție a agenților (HADD) ne predispune la a percepe forme cu caracter de agent în fenomene naturale. Teoria minții ne predispune în mod inherent să „umanizăm“ orice fenomene am întâlni. Deci cum altfel să ni-i

închipuim pe zei dacă nu sub formă omenească? Noi înșine suntem lentila prin care vedem universul și tot ceea ce se găsește în el. Aplicăm experiența noastră personală la tot ceea ce întâlnim – uman sau nu. Făcând asta, nu doar că umanizăm lumea; umanizăm și zeii despre care credem că au creat-o.

În secolele ce au urmat construirii templului de la Göbekli Tepe, acest imbold inconștient de a umaniza divinul a produs și alte consecințe – atât pozitive, cât și negative. Cu cât ne gândim mai mult la zei în termeni omenești, cu atât proiectăm mai mult asupra lor atributele noastre omenești. Valorile noastre devin valorile zeilor, trăsăturile noastre devin trăsăturile zeilor. În cele din urmă, facem din tărâmul zeilor o oglindă a pământului, iar zeii care ne împrumută personalitatea ajung să ne împrumute până și politica și birocrăția. Pentru a-i cunoaște mai bine pe zei, construim întregi sisteme spirituale bazate pe singurul lucru pe care îl cunoaștem cu adevărat – *noi înșine*. Pentru că noi avem nevoie de hrană, și zeii au nevoie de hrană, așa că le oferim sacrificii. Pentru că noi avem nevoie de adăpost, și zeii au nevoie de adăpost, așa că le construim temple. Zeii au nevoie de nume, așa că le dăm nume. Au nevoie să aibă o personalitate, așa că le dăm personalitățile noastre. Au nevoie de istorii mitice pentru a fi înrădăcinați în realitate, de ritualuri formalizate pentru a se face simțiți în lumea noastră, de servitori și de îngrijitori care să le îndeplinească dorințele (care nu sunt altceva decât dorințele *noastre*), de reguli și reglementări care să îi țină fericiți, de rugăciuni și pledoarii care să le abată furia. Pe scurt, ei au nevoie de religii. Așa că noi le inventăm.

Însă una dintre cele mai importante consecințe ale înclinației noastre de a umaniza divinul este, fără îndoială, ceea ce pare să fi fost un rezultat direct al construcției de la Göbekli Tepe – nașterea agriculturii. Datorită conceperii unor zei personali cu formă umană și datorită instituționalizării miturilor și ritualurilor care au însoțit acest proces, oamenii au ieșit din Epoca Paleolitică, au fost obligați să se oprească din cutreierat și să se așeze într-un loc, au găsit motivația de a modifica pământul în avantajul lor prin inventarea agriculturii. Simplu spus, prin transformarea zeilor din cer în oameni, oamenii s-au transformat în zeii de pe pământ.¹

Aproape două milioane și jumătate de ani din evoluția noastră – adică mai mult de 90% din existența noastră ca hominizi – am răscolit pământul după hrană. Am fost prădători, urmărindu-ne hrana în păduri și pe câmpii, concurând cu fiare mult mai bine adaptate decât noi – deși nu la fel de

inteligente. Această experiență de vânători-culegători ne-a format și ne-a definit. Ne-a mărit creierele și ne-a edificat capacitățile cognitive, transformându-ne în mod gradual din brute impulsive în ființe înzestrate cu discernământ.

Zei noștri – așa cum erau ei – erau zei ai vânătorii. Riturile și ritualurile noastre, miturile și legendele, sanctuarele subterane, chiar și concepția noastră despre cosmos au fost alimentate de solidaritatea mistică dintre vânător și vânat. Solidaritatea față de animalele pe care le omoram s-a extins la uneltele pe care le foloseam în acest scop: harpoanele noastre din os, sulilele din lemn, cârligele de pescuit și plasele țesute au ajuns să fie înzestrate cu o putere sacră. Încrederea în aceste arme în vederea supraviețuirii le-a transformat din obiecte simple în simulacre ale lumii spirituale.

Vânătoarea ne-a facilitat luarea în stăpânire a teritoriului, obligându-ne să ne formăm o hartă mentală a lumii pe care o populam – a coamelor și versanților, a văilor și râurilor. Vânătoarea nu doar că ne-a inspirat imaginația creativă, ci a consolidat în conștiința noastră anumite valori sociale la care aspirăm și astăzi: ca vânători, nevoia de mobilitate ne-a împiedicat să acumulăm posesiuni materiale, să teaurizăm proprietatea și să împărțim societatea în avuți și neavuți.

Apoi, cu 10.000–12.000 de ani în urmă, am înlocuit în mod inexplicabil sulilele cu pluguri și ne-am transformat din culegători în agricultori. Am încetat să mai căutăm hrana și am început să o producem. În loc să vânam animalele, am început să le creștem.

Poate că vânătoarea ne-a făcut oameni, însă agricultura a schimbat o dată pentru totdeauna ceea ce înseamnă să fii om. Dacă vânătoarea ne-a dat cunoașterea spațiului, agricultura ne-a obligat să cunoaștem timpul, să sincronizăm mișcările stelelor și ale soarelui cu ciclul agricol. Solidaritatea mistică pe care o aveam cu animalele cu care împărțeam pământul a fost transferată pământului însuși. Am încetat să ne mai rugăm pentru succes la vânătoare și am început, în schimb, să ne rugăm pentru ajutor la recoltă. Atenția noastră spirituală s-a mutat de la cer – asociat în mod tradițional cu zeități paterne, masculine – la pământ, către Zeița Mamă și astfel am ridicat poziția femeilor în societate. Fertilitatea pământului a fost pusă în legătură cu fertilitatea femeilor, care poartă în pânțele lor misterul vieții, astfel că – așa cum a argumentat legendarul istoric al religiilor Mircea Eliade – munca fizică a aratului a ajuns să fie asimilată unui act sexual.²

Procesul transformării pământului în avantajul nostru a adus cu el un set cu totul nou de valori și de norme comportamentale, dar și o colecție nouă-nouă de mituri care să ne ajute să dăm un sens lumii schimbate pe care o populăm. Cam în acea vreme a apărut pentru prima dată noțiunea de „divinitate sacrificată” – divinitatea care moare și este dezmembrată, iar din membrele sale se naște creația. Să ne amintim de Pan Ku, zeul creator al Chinei, al cărui craniu a devenit domul cerului, al cărui sânge s-a transformat în râuri și mări, ale cărui oase s-au transformat în munți și stânci; sau de zeul Osiris, care i-a învățat pe egipteni să cultive pământul înainte de a fi omorât și tăiat în bucăți de către fratele său hain, Set, care i-a împrăștiat trupul de-a lungul văii fertile a Nilului.

Aceste mitologii nu doar că se asociază mai bine cu nașterea, moartea și renașterea holdelor noastre, ci facilitează o relație mai intimă cu divinul. Dacă se crede că holdele pe care le sădim în pământ cresc din trupul dezmembrat al unui zeu, atunci, în fond, când ne înfruptăm din aceste plante, consumăm de fapt trupul zeului – o idee care va avea o istorie îndelungată în practicile religioase din Orientul Mijlociu antic, inclusiv în ritualul creștin al euharistiei.

Se presupune, în general, că de îndată ce ne-am apucat de agricultură am încetat să ne mai deplasăm. Ne-am așezat locului și am construit sate și temple. Satele aveau nevoie de reguli și de aceea i-am privilegiat pe unii dintre noi cu sarcina de a face legi și de a le institui (de unde nașterea societății organizate). Templele aveau nevoie de preoți, așa că i-am desemnat pe alții să reglementeze cultul și să vorbească cu zeii în numele nostru (de unde nașterea religiei organizate). Diviziunea muncii a condus la compartimentarea societății și la apariția avuției și a proprietății personale. Am trecut de la schimbul de daruri la schimbul comercial și, în cele din urmă la vânzare și cumpărare, la agonisire și confiscare, la a avea și a nu avea.

Pe măsură ce hrana a devenit mai ușor accesibilă, populația a crescut. Adunarea unor grupuri mari în spațiile publice a făcut ca ideile să se răspândească mai repede, iar tehnologiile să fie adoptate mai ușor. Arta a înflorit, tehnologia s-a răspândit și s-a născut civilizația – totul ca urmare a deciziei de a nu mai vâna și culege, ci de a face agricultură și domesticire.

Această schimbare dramatică în dezvoltarea omului a pus efectiv capăt Epocii Paleolitice și a inaugurat ceea ce este cunoscut drept Revoluția Neolitică. Termenul a fost propus de arheologul Vere Gordon Childe care a

considerat că nașterea agriculturii a fost cel mai semnificativ progres din istoria omului (după stăpânirea focului). Majoritatea oamenilor ar fi, probabil, de acord cu Childe că domesticirea animalelor a fost în mod evident benefică pentru oameni, iar agricultura a fost în mod clar de preferat culesului. Agricultura trebuie să fi creat surse de hrană mai stabile de vreme ce nu mai era nevoie ca oamenii să urmărească vânatul pe arii întinse sau să cutreiere pădurile după produse alimentare comestibile. În loc să smulgă la întâmplare smocuri de grâu și orz pe care să le îndese în gură, oamenii puteau să planteze și să recolteze acri întregi de cereale. În loc să piardă zile întregi cutreierând sălbăticia în căutarea vânatului, oamenii puteau să prindă animalele și să le adune în ȋarcuri, sacrificându-le pentru hrană oricând doreau.

Și totuși, cu cât aflăm mai multe despre apariția agriculturii, cu atât ne dăm seama că este posibil ca ea să îi fi costat pe strămoșii noștri mai mult decât merita. În primul rând, procesul istovitor de a petrece aproape fiecare oră a zilei – de la răsărit până la apus – plivind solul, arând pământul, strângând și semănând semințe, irigând câmpul manual, iar apoi păzindu-l zi și noapte de lăcuste și hoți a fost, de departe, un mai mare consumator de timp și de trudă decât simpla ieșire în sălbăcie pentru a vâna animale, care, în vremea respectivă, se găseau încă din belșug.

Agricultura a însemnat că acele piei umplute cu apă dulce, care trebuiau transportate de la izvoare îndepărtate pentru a ține comunitatea în viață, trebuiau acum împărțite cu răsadurile a căror sete era de nepotolit. Agricultura a însemnat că pădurile care ne adăposteau de stihiiile naturii și ne protejau de prădători au fost arse pentru a face loc câmpurilor și pășunilor. Agricultura a mai însemnat și împărțirea hranei cu animalele care trebuiau hrănite și apărate, duse la păscut și ținute curate și sănătoase. Și care a fost răsplata pentru toată această trudă și sacrificiu de sine? În mod surprinzător, răsplata a fost *mai puțină* hrană, nicidecum mai multă.³

Studiile au arătat că revoluția agricolă a determinat micșorarea consumului de vitamine și minerale. Și proteinele au ajuns să fie substanțial diminuate. Doar câteva tipuri de cereale se pretau agriculturii primitive și chiar mai puține specii de animale erau potrivite pentru domesticire. Vânătorul supraviețuia consumând zeci de specii de animale și plante. Dacă una dintre ele se rărea, el putea pur și simplu să se concentreze pe alta.

Agricultorul însă se baza pe o varietate scăzută de plante și animale domesticite. Dacă era secetă sau dacă una dintre culturile sale de grâu sau

de orz nu rodea, el și semenii lui sufereau de foame și mureau. Dacă vreuna dintre oile, caprele sau păsările sale se îmbolnăvea, întreaga turmă putea să dispară, iar el și semenii lui sufereau de foame și mureau. Confruntat cu o criză urgentă, vânătorul putea pur și simplu să își strângă lucrurile și să urmărească sursa de hrană indiferent unde l-ar fi dus aceasta. Agricultorul nu avea de ales. El trebuia să rămână și să piară împreună cu toate investițiile sale.

Nu este deloc de mirare că în societățile agricole cele mai vechi, cel puțin unul din trei copii murea înainte să împlinească douăzeci de ani. Așa cum observă istoricul israelian Yuval Harari, corpul lui *Homo sapiens* era adaptat să fugărească prada, nu să plivească pământul și să are câmpul. Analiza scheletelor oamenilor din vechime ne arată că tranziția la agricultură a fost brutală. Agricultorii erau mai predispuși la anemii și la deficiențe de vitamine decât vânătorii. Sufereau de mai multe boli infecțioase și mureau mai tineri. Aveau dinții mai cariați și mai multe oase rupte. Sufereau din cauza a numeroase afecțiuni precum dislocările de disc, artritele și herniile. De fapt, scheletele dezgropate în și aproape de Orientul Mijlociu antic arată că în primele mii de ani ale Revoluției Neolitice oamenii au pierdut în medie 15 centimetri în înălțime din cauza dietei inadecvate. În lumina tuturor acestor lucruri, tranziția de la vânătoare la agricultură pare să fi fost nu doar un pariu ratat din partea umanității; ci a fost, în cuvintele lui Harari, „cea mai mare păcăleală din istorie”⁴.

Date fiind consumul de timp, energia și resursele necesare pentru agricultură, cum se explică renunțarea la vânătoare în favoarea realității necruțătoare a vieții agricole? Childe este de părere că schimbările climatice bruște care au avut loc la sfârșitul ultimei ere glaciare, adică acum 11.700 de ani, i-au împins pe oameni să dezvolte surse alternative de hrană. Pe măsură ce pământul s-a încălzit, iar ghețarii s-au retras, presiunile climatice au obligat populațiile umane să se retragă în puținele zone geografice favorabile, în care au încercat să colecteze și să planteze anumite varietăți de cereale și legume.

Cu toate acestea, studii ulterioare ale modelelor meteorologice din Antichitate au demonstrat că schimbările climatice declanșate la sfârșitul ultimei ere glaciare s-au produs mult prea lent pentru a provoca genul de migrație în masă pe care și l-a imaginat Childe. El are dreptate că schimbarea climatică se poate să fi permis apariția agriculturii și a domesticirii animalelor. Însă nu le-a cauzat.⁵

Alții au argumentat că apariția agriculturii a fost rezultatul presiunilor asupra populațiilor umane din regiuni nefertile sau că vânătoarea excesivă a condus la o creștere abruptă a extincției în rândul animalelor, determinându-i pe oamenii din vechime să găsească surse alternative de hrană. Descoperirile arheologice nu sprijină însă nici una din aceste ipoteze. Se pare că nu există nici o dovadă care să sprijine teoria extincției, iar primele exemple de activități agricole au apărut în regiuni bogate în resurse precum Semiluna Fertilă – semicercul de pământ roditor și bogat care se ivește în valea inferioară a Nilului în Egipt, ocolește Levantul și sudul Turciei și se afundă în Irak și în vestul Iranului.⁶

Problema cu cele mai multe dintre aceste teorii este că se bazează pe o supoziție larg împărtășită, aceea că la început a fost agricultura și abia apoi – ca rezultat al ei – au apărut așezările permanente. Presupunem că strămoșii noștri și-au încheiat viața nomadă *pentru că* au început să planteze semințe, ceea ce înseamnă că nu au avut de ales și au fost nevoiți să se stabilească undeva pentru a avea grijă de ele. Însă descoperirile de la Göbekli Tepe și de la alte situri antice din Levant au răsturnat complet această idee. Acum știm că la început au fost așezările permanente și abia apoi – la mulți ani distanță – a apărut agricultura. Trăiam în sate cu populații în plină expansiune, construim temple gigantice, cream opere de artă și distribuim tehnologia cu secole înainte de a ne veni ideea să ne creștem singuri hrana.

Dar dacă domesticirea plantelor și a animalelor nu a fost rezultatul unor schimbări bruște de mediu sau al unei extincții în masă sau al unei creșteri abrupte a populației, atunci ce anume a determinat tranziția de la vânătoare la agricultură? Descoperirile de la Göbekli Tepe și de la alte situri de cult din Orientul Mijlociu antic sugerează că nașterea religiei organizate a fost cauza.

Construirea unui templu de dimensiunile și întinderea celui de la Göbekli Tepe trebuie să fi durat mulți ani și să fi necesitat o forță de lucru colosală – săpători și cărăuși, zidari și meșteșugari care să ducă munca la bun sfârșit. Acești lucrători trebuie să fi avut nevoie de o sursă permanentă de hrană pe durata proiectului. Vânătoarea în zonele din apropiere a zimbrilor și gazelelor, a mistreților și căprioarelor roșii nu avea cum să fie de ajuns pentru a-i hrăni. Oamenii au început să cultive treptat ierburi indigene, care creșteau pretutindeni în regiune pentru a susține aprovizionarea cu alimente a lucrătorilor. Poate că acest lucru a anticipat semănatul și strânsul recoltei.

Poate că oamenii au decis să prindă animalele în număr mare și să le închidă în țărcuri pentru a le putea sacrifica ușor. Așa se pare că s-a ajuns la creșterea oilor, porcilor, caprelor și vacilor – toate acestea fiind, după cum o arată descoperirile arheologice, domesticite pentru prima dată în Turcia în apropiere de Göbekli Tepe, cam în aceeași perioadă în care s-a construit templul.⁷

Se poate ca activitatea fizică de construire a templului să fi necesitat cultivarea plantelor și domesticirea animalelor pentru a-i hrăni pe muncitorii și pe închinătorii adunați acolo. Însă pentru a ocupa permanent pământul, pentru a-l forma și a-l modifica, pentru a supune animalele voinței proprii și pentru a le altera modul în care ele se nasc, se împerechează și cresc, pentru a crea medii artificiale care să imite lumea naturală trebuie să fi fost nevoie de un salt psihologic uriaș în felul în care era concepută relația dintre oameni și animale, dintre oameni și pământ. Trebuie să fi fost nevoie nu doar de o revoluție tehnologică, ci și de o revoluție a felului în care oamenii gândeau condiția umană – o „revoluție a simbolurilor“, dacă este să împrumutăm o expresie a arheologului francez Jacques Cauvin. Pentru strămoșii noștri din Paleolitic, revoluția a venit sub forma unui sistem religios instituționalizat dominat de credința în zei umanizați.⁸

Să îi concepem pe zei într-o formă umană, să pretindem că avem aceleași calități fizice și psihice precum zeii înseamnă, în fond, să considerăm că umanitatea este distinctă de restul lumii naturale. Pentru prima dată în evoluția noastră, am început atunci să ne vedem pe noi înșine nu ca parte a universului, ci ca centru al său. Viziunea animistă despre lume, care lega sufletul și spiritul de lumea naturală, dispare. Dacă nu mai eram legați în esența noastră de animale și de pământ, atunci de ce să nu le exploatăm? De ce să nu intervenim în natură, să o dominăm, să o domesticim și să o transformăm în beneficiul nostru?

S-ar putea ca această construcție de la Göbekli Tepe să nu fi inaugurat doar Epoca Neolitică. Este foarte probabil ca ea să fi inițiat o concepție cu totul nouă despre umanitate. Ea a așezat ființele omenești în centrul planului spiritual, ridicându-le deasupra tuturor celorlalte ființe vii – stăpâni ai naturii, zei ai pământului. Ceea ce a urmat în Mesopotamia și Egipt, în Europa și Grecia, în Iran și India, în China și chiar mai departe după această schimbare tectonică de la animismul primitiv la religia organizată a fost crearea unor panteonuri întregi de zei individualizați și umanizați, fiecare

înzestrat cu câte un atribut uman. Iar totul a culminat cu alegerea câte unui zeu unic pentru fiecare trăsătură bună sau rea pe care o aveam.

Astfel, ceea ce a început ca un impuls cognitiv inconștient de a modela divinul după chipul și asemănarea noastră – adică de a-i atribui un suflet – a devenit treptat, de-a lungul a zece mii de ani de dezvoltare spirituală, un efort conștient de a face ca zeii să fie cât mai umani – până când, într-un final, Dumnezeu a devenit la propriu om.

CAPITOLUL V

CEI ÎNALȚI

„Pe când munceau din greu și cărau poveri, săpau canale și curățau albii, secau mlaștini și arau pământul în locul oamenilor, zeii gemeau și bombăneau printre movilele de pământ. Truda era grea, iar suferința mare. Așa că au dat foc uneltelor și lopeților. Și au pornit cu toții către poarta marelui zeu Enlil, sfătuitoarea tuturor zeilor.

«Trebuie să ne oprim din săpat», au strigat ei. «Sarcina este necumpătată. Ne omoară! Munca este grea, iar suferința prea mare!»

Enlil a vorbit cu Mami, moașa zeilor. «Tu ești zeița nașterii», a spus el. «Creează un muritor care să poarte jugul. Fă-i pe oameni ca să facă munca zeilor.»

Așa că Mami, cu ajutorul zeului înțelept Enki, a frământat țărâna cu sânge și a creat șapte bărbați și șapte femei. Le-a dat sape și lopeți și i-a dus, doi câte doi, pe pământ, să-i scape pe zei de trudă.

Șase sute șase ani au trecut, pământul s-a mărit, iar numărul oamenilor a sporit peste măsură. Zarva lor era precum mugetul taurilor, iar zeii au ajuns să se sature de zgomot.

«Zarva oamenilor e prea mare», a izbucnit Enlil. «Nu pot să dorm.»

Sfatul zeilor s-a adunat și toți au hotărât să pornească un mare potop care să șteargă neamul omenesc de pe fața pământului, ca zeii să scape, în sfârșit, de gălăgie.

În vremea aceea, se afla pe pământ un bărbat pios, pe nume Atrahasis, care asculta de zeul lui, Enki. Vorbea cu Enki, iar Enki vorbea cu el.

Într-un vis, Enki a venit la Atrahasis și și-a făcut vocea auzită. «*Desfă-ți casa și fă o corabie*», l-a avertizat înțeleptul zeu Enki. «Lasă tot ce ai și adu în corabie sămânța tuturor vietăților. Trasează un model rotund de corabie. Fă ca lungimea și lățimea ei să fie egale. Fă-i punți sus și fă-i punți jos.»

Așa că Atrahasis a construit corabia și a încărcat-o cu sămânța tuturor vietăților. Au urcat în ea familia și *cunoscuții* lui. Au urcat păsările cerului. Au urcat vitele și vietățile câmpului, animalele de stepă. Două câte două au urcat ele în corabie. Apoi, închizând ușa, a urcat și Atrahasis.

Când s-a luminat de ziuă, un nor negru s-a ridicat din abisul cerului. Lumina s-a preschimbat în beznă. Furtuna s-a stârnit asemenea unei oștiri în

luptă. Anzu, zeul furtunii – vulturul cu cap de leu – a sfâșiat cerul cu ghearele.

Apoi a venit potopul. Vântul urla cu țipăt de măgar sălbatic. Întunericul era atotcuprinzător; nu se vedea crâmpei de soare. Nu se vedea om cum om, iar pământul nu se mai deosebea de cer. Până și zeilor li s-a făcut frică de noianul apelor și s-au retras în ceruri, asemenea unor câini lași care se ghemuiesc după un zid.

Timp de șapte zile și șapte nopți au dat năvală noianul, furtuna și potopul. Furtuna a acoperit pământul. Hoiturile au acoperit apa ca libelulele. În cea de a șaptea zi vijelia, care se zbătuse ca o femeie în durerile facerii, s-a potolit. Marea s-a liniștit, iar pământul a devenit neted ca un acoperiș.

Corabia s-a oprit în vârful Muntelui Nimuș, iar Atrahasis a tresărit. A dat drumul unui porumbel, însă porumbelul s-a întors pentru că nu a găsit nici o ramură pe care să poposească. Apoi a dat drumul unei rândunici, însă rândunica s-a întors pentru că nu a găsit nici o ramură pe care să poposească. Apoi a dat drumul unui corb. Corbul nu s-a mai întors. Așa că Atrahasis cu familia și cunoscuții săi, cu păsările cerului, cu vitele și vietățile sălbatice ale ținutului și cu animalele stepei au coborât din corabie. Acolo, Atrahasis i-a adus lui Enki, zeul lui, o jertfă de mulțumire.

Însă Enlil, simțind mirosul sacrificiului și văzând corabia, s-a înfuriat. Încă o dată, el a adunat sfatul zeilor: «Noi toți ne-am legat printr-un jurământ. Nu trebuia să scape nici o viețuitoare. Cum de-a putut un om să supraviețuiască acestei nenorociri?»

Enki înțeleptul a vorbit: «Eu am făcut-o, pentru a vă *înfrunta*! M-am încredințat că viața va dăinui.»

Zei au fost umiliți de cuvintele lui Enki. Au plâns și au regretat. Mami, moașa zeilor, a strigat: «Cum am putut vorbi cu atâta răutate în Sfatul zeilor? Eu însămi i-am zămislit; acești oameni sunt ai mei.»

Astfel, Enlil și Enki au ajuns la un compromis. «În loc să aducem potopul, mai bine să lăsăm leul să-i împrăștie pe oameni. În loc să aducem potopul, mai bine să lăsăm lupul să-i împrăștie pe oameni. În loc să aducem potopul, mai bine să lăsăm foametea să ușureze pământul. Să lăsăm războiul și ciurma să se năpustească asupra lor.»

După înfăptuirea compromisului divin, Enki a coborât la corabie și i-a luat pe Atrahasis și pe soția lui de mână. Apoi le-a atins frunțile și a rostit:

«De acum înainte, acest bărbat și această femeie vor fi asemenea nouă, zeilor.»¹

Dacă epopeea sumeriană antică a lui Atrahasis și a potopului, alcătuită acum mai bine de 4.000 de ani, ne sună familiar, atunci așa și trebuie. Istorisirile despre potopuri care aduc sfârșitul lumii și distrug întreaga omenire, cu excepția câtorva norocoși, fac parte dintre cele mai vechi și mai răspândite mituri din istoria umanității. În anumite feluri, acest mit este chintesența „memoriei populare” – fiind, în opinia multor savanți, bazat pe o inundație catastrofică reală, care s-a produs cândva în trecutul îndepărtat. Variațiuni indigene ale epopeii potopului se pot găsi în Egipt, în Babilon, în Grecia, în India, în Europa, în Asia de Est, în America de Nord și de Sud și în Australia. Cauzele potopului diferă în funcție de cine relatează epopeea. Sunt scenarii diverse, zei diferiți și finaluri diferite – fiecare reflectând, prin rescrierea poveștii, cultura specifică și religia povestitorului.

Eroul Atrahasis este cunoscut sub multe nume. În *Epopeea lui Ghilgameș* din Babilonul secolului al XII-lea î.Cr., el este numit Utnapiștim. În *Babyloniaka* grecului Berossus, compusă în secolul al III-lea î.Cr., numele său este Xisuthros, iar zeul sumerian Enki este înlocuit cu zeul grec Cronos. În Biblie, Atrahasis este numit Noe, iar Enki devine zeul ebraic *Iahve*. În Coran, îi avem pe Nuh și Allah.

Indiferent însă de scenariu, cauză, erou sau zeu, se poate stabili că majoritatea acestor narațiuni ale potopului au o singură sursă, și anume cea compusă în întâia limbă scrisă a primii mari civilizații umane: Sumerul.

Revoluția agricolă declanșată în jurul anilor 10.000 î.Cr. s-a extins rapid în toată Semiluna Fertilă, atingând apogeul în câmpiile aluvionare ale Mesopotamiei. Întinsă între râurile legendare ale creației – Tigru și Eufrat –, în Irakul și Siria zilelor noastre, Mesopotamia (care în greacă înseamnă „aflat între două râuri”) se bucura de o climă temperată și de inundații periodice care creau un mediu bogat în minerale, foarte potrivit pentru culturi agricole.

Încă din anii 9.000 î.Cr. existau în regiune arii agricole întinse care nu necesitau irigații, mai ales în sud, unde erau satele pescărești ce se aglomerau la întâlnirea celor două mari râuri, în dreptul gurii de vărsare în Golful Persic. În anii 7.000 î.Cr., cele mai multe specii comune de animale și plante fuseseră deja domesticite, cu excepția cailor și cămilelor. Următorii două mii de ani au fost martorii unei mari expansiuni agricole, care s-a întins la vest până în Egipt și la est până pe platoul iranian. Micile aglomerări de sate pescărești și agricole au început să se unească formând primele proto-orașe. Între anii 7.000 și 6.500 î.Cr., la Çatalhöyük, în sudul

Anatoliei, a existat o așezare agricolă de mari dimensiuni, formată din aproximativ o mie de gospodării care conviețuiau și care se remarcă prin altarele lor migălos pictate, închinat unei zeițe a fertilității. În jurul anilor 6.000 î.Cr., Mesopotamia a asistat la apariția culturii Halaf, avansată în prelucrarea lutului. Aproximativ o mie de ani mai târziu, Halaf a cedat întâietatea culturală din regiune culturii Ubaid, care a pătruns adânc și s-a răspândit în sudul Mesopotamiei, ajungând până în dreptul statelor moderne Bahrein și Oman.

Nu zeii, ci cultura Ubaid a fost cea care – cândva în jurul anilor 5.000 î.Cr. – a secat mlaștinile și a săpat canale în jurul Tigrului și Eufratului, instituind astfel primul sistem de irigații din lume. Nimeni nu știe precis când au început să fie cunoscuți locuitorii Mesopotamiei de sud drept *sumerieni* și nici dacă sumerienii și ubaizii erau înrudiți în vreun fel. Cuvântul *Sumer* este, de fapt, de origine akkadiană – o limbă semitică a cărei vorbire era larg răspândită în Mesopotamia. Termenul înseamnă „pământul regilor civilizați“. Sumerienii se numeau pe ei înșiși „poporul capetelor negre“. Însă indiferent de unde au venit și cum au apărut, sumerienii și-au consolidat în anii 4.500 î.Cr. dominația în Mesopotamia, prin crearea a ceea ce este considerat astăzi drept primul mare oraș al lumii – *Uruk*.

Din capitala Uruk, sumerienii au creat cea mai avansată civilizație pe care o cunoscuse vreodată lumea. Au inventat roata și barca cu pânze. Au extins canalele de irigație la o scară uriașă, pentru a permite cultivarea pământului pe tot timpul anului, . Agricultura extensivă i-a scăpat pe sumerieni de cele mai împovărătoare munci ale vieții agricole, ceea ce a dus la înflorirea culturii și a religiei, la crearea de capodopere artistice și arhitecturale, la alcătuirea unor mitologii complexe, precum epopeea lui Atrahasis, dar și la cea mai revoluționară invenție dintre toate – scrisul.

Scrisul schimbă totul. Dezvoltarea sa trasează linia de demarcație între preistorie și istorie. Motivul principal pentru care Mesopotamia este cunoscută drept „leagănul civilizației“ este că, la un moment dat, în cel de-al patrulea mileniu î.Cr., sumerienii au început să preseze niște penițe boante din stuf în cărămida udă, pentru a trasa niște linii curbe distinctive, cunoscute astăzi drept *scriere cuneiformă* – o scriere care, pentru prima dată în istorie, le-a oferit oamenilor posibilitatea de a-și consemna cele mai abstracte gânduri.²

Nu a trecut mult și scrierea cuneiformă sumeriană a fost adoptată și de alte limbi mesopotamiene, precum akkadiana, cu cele două dialecte ale sale, cel babilonian, din sud, care a devenit limba scrierilor literare și a inscripțiilor, și cel asirian, din nord, care era folosit mai ales în documente economice și politice, însă dispărut după prăbușirea Imperiului Asirian în secolul al VII-lea î.Cr. Limba akkadiană a supraviețuit vreme de trei milenii în Orientul Mijlociu într-o formă orală, dar a fost înlocuită complet de aramaică în secolul I î.Cr.³

Mulțumită scrierii cuneiforme, avem acum un tezaur întreg de arhive și documente, de liste regale și cronici ale marilor orașe și dinastii, de scrisori private care pun în lumină viața societății, precum și documente administrative care prezintă mecanismele de funcționare ale statului antic. Avem registre ale templelor, care detaliază diversele culte mesopotamiene. Și cel mai spectaculos, avem o veritabilă bibliotecă de mituri și legende uimitoare, de neuitat, care ne oferă un acces aproape neîngrădit la ceea ce este – fără discuție – cel mai vechi și mai influent sistem religios complex din câte au existat vreodată.

Sumerienii nu au fost singura civilizație neolitică cu o religie sofisticată; probabil că nu au fost nici măcar primii. Ei au fost însă primii care au scris despre ea, iar acest lucru a contat cel mai mult, nu doar pentru că a făcut posibilă răspândirea acestor idei religioase în toată regiunea, ci pentru că – odată cu inventarea scrisului – imboldul de a umaniza divinul, un imbold adânc înrădăcinat în procesele noastre cognitive și exprimat într-o formă crudă la Göbekli Tepe, *s-a concretizat*. Faptul de a scrie despre zei, de a trebui să descrii în cuvinte felul de a fi al zeilor nu doar că a transformat modul în care erau văzuți zeii; a făcut ca dorința noastră inconștientă de a-i concepe pe zei după chipul și asemănarea noastră să devină conștientă și explicită. Aceasta pentru că, atunci când scriem despre zei, când îi plasăm într-o narațiune mitică la începutul creației sau în mijlocul dezbaterii despre un potop apocaliptic, nu ne putem abține să ne imaginăm că zeii gândesc și acționează așa cum noi înșine am gândi și am acționa. Noi sădim în ei propriile însușiri și emoții; le conferim voința și motivațiile noastre.

Chiar cuvintele pe care le alegem pentru a-i descrie pe zei influențează modul în care înțelegem natura lor, personalitatea și chiar forma fizică pe care o au. De exemplu, în sumeriană cuvântul echivalent pentru „zeu“ este *ilu* care înseamnă „persoană înaltă“, ceea ce a influențat modul în care zeii erau mereu înfățișați în scrierile sumeriene – ființe înalte, care aveau trupuri

omenești, purtau haine omenești, exprimau emoții omenești și trădau personalități omenești. Zeii sumerieni se nășteau din mame care îi alăptau când erau mici. Aveau tați cu care intrau în conflict când creșteau. Se îndrăgosteau și se căsătoreau. Făceau sex și procreau. Trăiau în case alături de familiile lor și aveau rude cu care formau gigantice clanuri celeste. Mâncau, beau și se plângeau de muncă. Se certau și se luptau unii cu alții. Ocazional, fiind răniți, mai și mureau. Erau, în sensul cel mai propriu, *umani*.

După cum demonstrează răspândirea pe scară largă a epopeii lui Atrahasis, miturile germinate pe pământul dintre cele două râuri au rodit repede mlădițe în Europa și Africa de Nord. Au înmugurit în Munții Caucaz și peste Marea Egee. Au înflorit în sistemele religioase din Egipt și Grecia, din India și din Persia. Au ajuns la maturitatea deplină în paginile Bibliei și ale Coranului, în care cuvântul sumerian *ilu* a fost transcris ca *Elohim* în ebraică și ca *Allah* în arabă. Astfel, pretutindeni unde s-au răspândit miturile mesopotamienilor, s-a răspândit și percepția mesopotamiană despre zei ca „persoane înalte”⁴.

Mesopotamienii erau *politeiști*, ceea ce înseamnă că venerau mai mulți zei în același timp. Panteonul mesopotamian conținea peste trei mii de zeități. Între acestea se număra Aya, zeița luminii și soția lui Șamaș, zeul soarelui; Damu, tămăduitorul și Girra, zeul focului și al prelucrării metalelor; Sin, puternicul zeu al lunii; Enki, înțeleptul, care împreună cu Enlil, „poruncitorul destinelor” și cu An (sau Anu), zeul cerului, formau treimea celor mai importante zeități din panteonul mesopotamian timpuriu. Erau atât de mulți zei în Mesopotamia, încât scribii antici erau nevoiți să alcătuiască liste complexe „de zei” pentru a le ține socoteala.⁵

Când au inventat mesopotamienii toate aceste zeități este greu de spus. Călătoria spirituală pe care a făcut-o omenirea timp de 9.000 de ani, de la coloanele umanoide fără chip de la Göbekli Tepe până la zeitățile personificate și vibrante ale Mesopotamiei, este umbrită de lipsa dovezilor materiale. Cu toate acestea, o serie remarcabilă de dovezi descoperite la Ierihon – unul dintre cele mai vechi orașe ale lumii și precursorul marilor orașe-stat din Mesopotamia –, au aruncat o anumită lumină asupra acestei etape intermediare din spiritualitatea umană.

În 1953, pe când supraveghea unele săpături la Tell es-Sultan – undeva în vecinătatea orașului antic Ierihon – celebrul arheolog britanic Dame

Kathleen Kenyon a descoperit calota netedă a ceea ce părea a fi un craniu omenesc intact, ivindu-se din situl unde săpa. Când a exhumat craniul, ea a fost uimită să descopere că era îmbrăcat în ipsos. Trăsăturile faciale fuseseră atât de bine reconstituite în lut, încât părea viu. În interiorul orbitelor oculare goale erau două cochilii deschise la culoare, sidefii. Craniul fusese separat de restul corpului și fusese reînhumat dedesubtul unei locuințe private. Continuarea săpăturilor a scos la iveală încă șase cranii asemănătoare, toate îngropate sub aceeași casă și datând din anii 8.000–6.000 î.Cr.

După descoperirea făcută de Keynon la Ierihon, au urmat și alte descoperiri similare de cranii îngropate sub podele sau vetre, sub paturi sau platforme, în locuințe private și răspândite pe arii largi, de la ‘Ain Ghazal în Iordania până la Tell Ramad și Byblos, în Siria, și Çatalhöyük, în Turcia. Craniile erau adesea înconjurată de bijuterii și arme atent aranjate – grupate fie într-un cerc strâns și orientate spre interior, fie orientate spre exterior, dar într-o singură direcție.⁶

Știm că popoarele neolitice considerau capul (de fapt creierul) drept sediu al sufletului, motiv pentru care adunau și conservau frecvent cranii umane. Însă prezența acestor depozite mari de cranii îngropate sub case, în ceea ce par a fi, ca intenție și scopuri, niște altare private, pare să indice apariția, în zorii Erei Neolitice, a *manismului* – o credință care este numită popular și „cultul strămoșilor“.

Așa cum am văzut deja, venerarea strămoșilor poate fi urmărită până în Epoca Paleolitică și este rezultatul credinței animiste că sufletele morților continuă să existe în lume ca spirite. Însă, odată cu nașterea agriculturii, cultul strămoșilor devine mai complex și mai pronunțat. Pământul în care sunt îngropați morții este acum solul pe care se bazează subzistența noastră. Devine, prin urmare, logic ca eforturile spirituale să se concentreze asupra celor morți de curând, în speranța că aceștia vor interveni pe lângă forțele naturii în favoarea celor vii, ajutând la ocrotirea recoltei sau la menținerea sănătății și a viabilității turmelor de animale. Pe măsură ce trece timpul însă, unii dintre acești strămoși sunt transformați în zeități – mai potrivite pentru a interveni pe lângă forțele naturii decât oamenii –, iar într-un târziu, omul intermediar, așa cum era el înțeles în vechime, este eliminat complet, fiind divinizate în locul lui chiar forțele naturii.



Craniu uman acoperit în ipsos, descoperit la Ierihon. *Jononmac46 / CC-BY-SA-3.0 / Wikimedia Commons*

Această teorie se sprijină pe faptul că mulți dintre zeii mesopotamieni și-au început existența ca o divinizare a elementelor naturale. An era atât zeul cerului, *cât și cerul însuși*. Șamaș era atât zeul soarelui, *cât și soarele însuși*. Poate că motivul pentru care mesopotamienii i-au personalizat pe zei și i-au transformat treptat într-un panteon de zeități individuale, fiecare cu sfera sa proprie de influență – fie ea terestră, culturală sau cosmică – și fiecare cu o funcție specifică în viața închinătorilor lor, a fost reprezentat, cel puțin în parte, de nevoia de a stăpâni mai bine forțele naturale, de a le controla și de a le influența. De aici până la nașterea „persoanelor înalte” s-a ajuns când i s-a dat fiecărui zeu o personalitate anume, un set de trăsături umane și o formă distinctă.

Majoritatea zeilor importanți ai Mesopotamiei erau legați de câte un oraș-stat: Enlil stătea în orașul Nippur, Sin în orașul Ur, Inanna în Uruk etc. Și, deși fiecare oraș-stat avea propriul templu, acesta nu era atât un loc de închinare, cât era reședința terestră a zeilor. Fiecare templu era gândit – la propriu – ca o a doua casă a zeului, adică un fel de casă de vacanță, înzestrată cu grădini, pereți, uși și garduri, în care zeii se puteau muta din reședințele lor celeste și trăi împreună cu oamenii pe pământ. Templele erau construite, de obicei, sub forma unor structuri în trepte, numite *zigurate* – niște turnuri piramidale rectangulare, construite din blocuri de argilă arsă, care reprezintă emblema arhitecturii mesopotamiene. Însă, spre deosebire de piramidele egiptene de mai târziu, templele mesopotamiene erau structuri solide, pline, stratificate în etaje tot mai înguste, asemenea unor

scări pe care zeii se puteau deplasa în sus și în jos, între cer și pământ. Iar în vârf aveau o mică încăpere în care zeii se puteau odihni.⁷

Apariția unui zeu într-o astfel de încăpere era marcată prin prezența unui idol sculptat după chipul și asemănarea zeului. Folosirea idolilor nu a fost o invenție mesopotamiană. Ca în cazul cultului strămoșilor, sculptarea idolilor cu scopul de a reprezenta spirite sau zei provine din Epoca Paleolitică. Zeci de idioli – cei mai mulți dintre ei înfățișând femei însărcinate, cu abdomene rotunjite și dilatate, care se bombează sub niște sâni voluminoși – au fost descoperiți în mai multe situri paleolitice din Europa și Asia.⁸

În Mesopotamia, eficiența sculpturii și modelării a făcut ca folosirea idolilor în devoțiunile publice să fie mult mai comună și mai răspândită decât în alte părți. În fiecare zi, un preot sau o preoteasă – aceasta în funcție de sexul zeului – intra în încăperea din templu pentru a spăla, îmbrăca și hrăni idolul, pentru a-l unge cu parfumuri și a-l tămâia, pentru a-l înfrumuseța cu produse cosmetice și pentru a-l scoate la plimbare sau într-o vizită la ceilalți zei din templele învecinate, la anumite ocazii speciale. Doar în asemenea momente puteau masele să își vadă zeii; laicilor nu li se permitea să intre în temple, ceea ce înseamnă că nu exista un acces direct la zeitățile care sălășluiau înăuntru.

Cu toate acestea, nici un mesopotamian nu credea că micuțul idol pe care preotul îl ridica în aer era un zeu *propriu-zis*. Aceasta este o neînțelegere crasă a expresiei „venerarea idolilor“. Popoarele străvechi nu venerau dale de piatră; ele venerau spiritele care locuiau înăuntrul lor. Idolul nu era el însuși un zeu, ci era *impregnat* de zeu. Se credea că zeul prindea formă în interiorul idolului.

De aici s-a născut și ideea că atunci când spiritul uneia dintre „persoanele înalte“ intra într-un idol, idolul devenea corpul spiritului respectiv. El reflecta înfățișarea fizică a zeului pe pământ. Cu alte cuvinte, deși nici un mesopotamian nu credea că idolul era zeul însuși, cei mai mulți acceptau cu ușurință ideea că idolul *arăta precum zeul*.⁹

Aceasta este o idee complexă, dar și extraordinar de importantă. Dacă, scriind despre un zeu, noi îi atribuim în mod instinctiv emoții și motivații umane, atunci, la fel, când vizualizăm un zeu – când sculptăm cu măiestrie un idol cu chipul zeului sau pictăm zeul pe un vitraliu – noi îi evocăm în mod instinctiv forma umană. Îi putem atașa formei respective aripi, precum are Enlil, sau flăcări care se ridică peste umeri, precum are Șamaș. Putem chiar să exagerăm dimensiunile zeului sau să-i atribuim mai multe mâini și

picioare. Asemenea înfloriri nu fac însă decât să creeze acel element *contraintuitiv în sens minimal*, care este necesar pentru a ne asigura că zeul nu va fi uitat, ci va fi transmis cu succes mai departe (să ne amintim de copacul vorbitor al Evei). Dacă diminuăm aceste înfloriri supranaturale, ceea ce obținem nu este o forță eterată a naturii, ci o ființă omenească cu puteri supraomenești.



Zeități mesopotamiene pe sigiliul Adda: Iștar (cu aripi), Șamaș (ridicându-se cu o sabie în mână) și Enki. Copyright © The Trustees of the British Museum. All rights reserved.

Exemplul Egiptului – urmașul civilizațional al Mesopotamiei – este foarte instructiv în această privință. La începuturile istoriei egiptene, în perioada cunoscută drept predinastică (cca 5.000–3.000 î.Cr.), egiptenii erau animiști puri; credeau că toate ființele sunt animate de o forță divină unică, ce impregna întregul univers. Această forță se manifesta într-o oarecare măsură în zei și în spirite, însă ca atare era amorfă – adică fără formă, fără substanță sau voință. Odată cu inventarea scrierii hieroglifice egiptene însă, cândva în jurul anilor 3.300 î.Cr. – adică nu mult după și probabil sub influența apariției scrierii cuneiforme sumeriene –, a apărut și nevoia de a concepe această forță abstractă într-un mod mai concret. Era nevoie ca ea să fie vizualizată pentru a putea fi gravată pe pereții templelor sau pentru a putea fi desenată în cerneală pe foi de papirus. Trebuia să fie reală și recognoscibilă în relația ei cu lumea pentru a putea fi înțeleasă și strunită. La fel ca în Mesopotamia, această forță divină abstractă a primit, în cele din urmă, o formă umană și în Egipt. La începuturile Regatului Vechi (cca 2686–2181 î.Cr.), panteonul egiptean de zeități umanizate era deja complet format, iar religia Egiptului antic era deja ferm instituită.¹⁰

Spre deosebire de Mesopotamia, zeii Egiptului erau reprezentați de obicei în maniere variate – ca oameni sau ca animale sau, de cele mai multe

ori, ca o combinație între cele două. Astfel, Hathor, zeița egipteană a muzicii, dansului și fertilității, putea să fie: o vacă purtând un colier de femeie, un hibrid vacă-femeie sau o femeie cu urechi de vacă, acoperite cu păr, care îi ieșeau din părțile laterale ale capului. La fel, Anubis, zeul mumificării și protectorul morților, putea fi un șacal sau un bărbat cu cap de șacal.

Aceste înfloriri nu doar că furnizau acele proprietăți contraintuitive în sens minimal, care erau necesare pentru a-i face pe zei memorabili, ci le permiteau egiptenilor să gestioneze și să manipuleze chiar funcția simbolică a zeului. Anubis era înfățișat ca un bărbat cu cap de șacal, pentru că șacalul era un animal necrofag, cunoscut pentru faptul că dezgropa și devora cadavrele din deșert. Pentru că îl reprezentau pe protectorul mormintelor ca un șacal cu formă umană, egiptenii încercau să controleze ceea ce ei percepeau drept o forță de temut a naturii, o forță care avea puterea să perturbe practicile funerare care erau vitale pentru spiritualitatea egipteană antică.¹¹

Cu toate acestea, indiferent de forma pe care o lua, zeii Egiptului erau – ca și zeii din Mesopotamia – descriși fără excepție în termeni umani: cu impulsuri umane, cu dorințe umane și cu instincte umane. Și dacă se întâmpla ca zeii să fie portretizați în arta și literatura egipteană ca animale, ei aveau totuși trăsături și comportamente umane și erau descriși ca participând la activități umane. Mâncau, beau și dormeau precum oamenii. Se certau între ei și se luptau pornind de la mici gelozii. Aveau probleme de familie. Aveau stări bune și rele. Puteau fi atâteștiutori sau pur și simplu proști.

O mie de ani mai târziu, dar, de data aceasta în rândul grupului de triburi oarecum înrudite, pe care oamenii de știință le numesc indo-europene – o denumire menită să evidențieze influența acestor triburi în modelarea limbilor Europei și Orientului Apropiat –, procesul s-a repetat aproape la fel. Se pare că nu mai târziu de 5.000 î.Cr., indo-europenii au pornit din țara lor de baștină (aflată probabil undeva în vecinătatea Caucazului, dar acest lucru este contestat) într-o serie de migrații, împrăștiindu-se către est spre Marea Caspică și platoul iranian, către sud spre Marea Neagră, Anatolia și Grecia, și spre vest, către Marea Baltică și Europa. Pe măsură ce s-au stabilit în noile ținuturi și s-au amestecat cu populațiile indigene sau le-au cucerit, indo-europenii au lăsat o amprentă profundă asupra tradițiilor religioase din acea vastă regiune – este vorba de panteonul ierarhic al

cultelor canaanite; de spiritismul naturii la celți; de sistemele de caste de inspirație religioasă din India; de practicile extrem de ritualiste din Iranul antic; de miturile elenice ale lui Homer și Hesiod; de idealurile filozofice ale lui Platon și Aristotel – cu alte cuvinte, de peisajul spiritual în care au apărut iudaismul, creștinismul și islamul.¹²

Panteonul zeilor indo-europeni s-a constituit asemenea celui mesopotamian și egiptean, prin divinizarea forțelor naturii – Dyeus era zeul cerului; Agni, zeul focului; Indra era zeul soarelui; Varuna, zeul apelor primordiale și așa mai departe. Însă atunci când au fost descriși pentru prima dată în Rig Veda – cel mai vechi text sacru al Indiei, scris în sanscrită, în jurul anilor 1.500 î.Cr. –, acești zei și-au pierdut naturile aeriene și au preluat calități și înfățișări umane specifice, așa cum s-a întâmplat în Mesopotamia și Egipt. Iar când, în secolele care au urmat, aceste portrete Vedice s-au materializat în idoli vibranți ai religiozității hinduse, transformarea zeităților indo-europene din natură divinizată în zei umanizați a fost una completă: Indra avea pielea galbenă, părul și barba blondă și era îmbrăcat în veșminte parfumate; Agni avea două fețe și multe mâini și picioare; Varuna era strălucitor și călărea pe spina unui crocodil.¹³

Cu cât s-au obișnuit să vadă tot mai multe imagini ale zeilor în temple și altare publice, cu cât au auzit mai multe povestiri și legende la festivaluri și ceremonii publice, cu atât oamenii din toate aceste civilizații le-a fost mai ușor să personifice forțele abstracte ale naturii, care fuseseră venerate înainte de strămoșii lor. La fel cum inventarea tiparului a făcut ca ideile să ajungă mai ușor la mulțime, tot așa producția în masă de idoli individualizați și abilitățile tehnologice crescânde de a-i fabrica au făcut ca zeii să pară tot mai umanizați – până când, în Grecia antică, ei au devenit mult prea umani pentru a mai fi luați în serios ca zei.

Istoria Greciei nu începe cu marile epopei ale lui Homer și Hesiod, care ne-au oferit poate cea mai completă imagine posibilă a pietății și a personalității unei civilizații antice. Istoria ei începe de fapt în Epoca Mijlocie a Bronzului, în jurul anilor 1.600 î.Cr., cu o civilizație enigmatică de navigatori cunoscuți drept micenieni. Civilizația miceniană, ca primă civilizație colonizatoare a Mării Egee, a revărsat asupra insulelor grecești multe dintre darurile pe care le datorăm astăzi Greciei antice, între care este posibil să se numere și alfabetul clasic grec.¹⁴

Micenienii le-au împrumutat grecilor mulți dintre zeii lor, între aceștia evidențiindu-se Poseidon, zeul mării, care este posibil să fi fost zeul suprem al panteonului micenian (Zeus, zeitate marțială, a fost derivat din zeul indo-european al cerului, Dyeus, și pare să fi acces în vârful panteonului grec mult mai târziu). Fiind o divinizare a apelor primordiale, Poseidon a fost legat în mod natural de Zeița Pământului, Gaia, care era o altă zeitate miceniană majoră (numele Poseidon înseamnă „soțul Pământului“). Deloc surprinzător, micenienii au divinizat și vântul, acesta fiind un element natural, la fel de însemnat pentru viața spirituală a navigatorilor, precum erau apa și pământul. Și alte zeități familiare nouă – precum Atena și Hera – erau cunoscute micenienilor, ele părând să își fi început existența tot ca divinizări ale lumii naturale: Atena ca zeitate solară, iar Hera ca zeitate a aerului.

Deja în epopeile grecești aceste zeități au încetat să mai fie personificarea forțelor naturii, reprezentând în schimb divinizarea unei varietăți de atribute umane: Atena era zeița înțelepciunii; Hera era zeița iubirii materne. Și, cu toate că, la început, panteonul grec a inclus zeci de zeități diferite – fiecare cu o origine și o funcție anume –, în scrierile de mai târziu, ale lui Homer și Hesiod, numărul lor a fost redus la doisprezece zei principali cunoscuți drept *olimpieni* și înfățișați de greci drept membrii unei familii numeroase.

În imaginarul grec, Muntele Olimp nu era doar reședința zeilor care domneau peste oameni; era și locuința unei familii divine disfuncționale, ai cărei membri erau angajați cu toții în aceeași dramă cosmică, precum personajele unei telenovele care se strecoară mereu unele în firele narrative ale celorlalte. Personajele erau Zeus, patriarhul, tatăl zeilor și al oamenilor; Hera, pe care grecii au transformat-o în sora și soția lui Zeus; și primul lor născut, Ares, zeul războiului. Mai erau și cei doi frați ai lui Zeus: Poseidon, detronat din vârful panteonului micenian, alături de Hades, zeul lumii de dedesubt, dar și o a doua soră, Demetra, zeița agriculturii. La aceștia se adăugau: cel de-al doilea fiu al lui Zeus, Hermes, pe care acesta l-a conceput cu zeița Maya; cei doi fii gemeni ai săi, Apollo și Artemis, născuți în urma întâlnirii lui Zeus cu zeița Leto; Dionysos, zeul vinului și al extazului, pe care Zeus l-a procreat cu o muritoare; Atena care, în evoluția ei din zeiță miceniană în zeiță greacă, a devenit fiica lui Zeus, născută direct din capul lui, după ce acesta și-a înghițit soția însărcinată, Metis; și copilul preferat al lui Zeus, Afrodita, zeița dragostei și a sexului.

Și zeii egiptenilor antici formau o familie, modelată de relațiile dintre cei mai iubiți zei ai Egiptului: Osiris, Isis (sora și soția lui Osiris) și Horus, bravul lor fiu cu cap de șoim. Grecii au perfecționat însă conceptul familiei divine. Și în fond, de ce nu? Ce altă cale mai bună de a stabili relații cu zeii dacă nu aceasta? Așa, când ne rugăm zeilor pentru a primi ajutor în vremea necazurilor noastre, avem cel puțin certitudinea că ei ne înțeleg. Ne înțeleg nenorocirile și mâhnirile și le pot aborda ca și cum ar fi ale lor. Așa cum scrie Barbara Graziosi în cartea ei esențială *The Gods of Olympus (Zei Olimpului)*, „zeii greci ne sunt familiari pentru că ei sunt, foarte simplu, o familie”¹⁵.

Însă pentru unii greci tocmai aceasta era problema. Zeii despre care scriau poeții din Grecia antică erau nedemni din punct de vedere moral, iar isprăvile lor prea rușinoase și preocupările lor *prea umane* ca ei să mai poată impune respect ca zei. Cum să mai respecte cineva un zeu precum Zeus, care nu făcea decât să aplaneze disputele mărunte dintre soțiile și copiii lui sau să se furișeze de pe Muntele Olimp pentru a avea aventuri cu diverse zeițe, femei pământene și tinerei?

Împins până la extrema sa logică, imboldul de a-i înfățișa pe zei în termeni tot mai umani poate părea prostesc. Una este să îi atribuim unei zeități trăsături umane. Cu totul altceva este să îi înzestrăm pe zei cu gama completă a emoțiilor omenești – devenite atât de vibrante și pline de viață în literatura greacă. Chiar se cuvine să ne închipuim că aceste ființe supreme se comportă precum în miturile homerice – adulterini, hoți, geloși, păcătoși, ființe ușor de înșelat și pe deplin coruptibile, care se întâmplă, pur și simplu, să fie nemuritoare?



Consiliul zeilor de Rafael și școala sa, Loggia di Psiche din Villa Farnesina, Roma (cca 1517–1518 d.Cr.) *Wikimedia Commons*

Dar, în timp încercau s-o scoată la capăt cu spinoasa problemă a umanizării efective a zeilor în literatura lor, grecii ridicau obiecții similare și la adresa idolilor, din ce în ce mai mult umanizați, care le umpleau templele. Cele mai timpurii forme de manifestare a zeităților grecești nu au fost statuile eroice pe care ne-am obișnuit să le vedem în muzee, ci reprezentări abstracte, realizate din blocuri de lemn sau din piatră, fără formă și menite să exprime spiritul zeului, nu aspectul lui fizic. Hera, de pildă, era reprezentată în orașul port Argos sub forma unei coloane, iar pe insula Samos, sub forma unei scânduri de lemn. Atena era venerată la început sub forma unei bucăți netede din lemn de măsline, care era spălat și împodobit, învelit în veșminte și îngrijit atent de un grup de preotese.¹⁶

Când meșteșugarul grec Fidias sculpta în fildeș și aur statuia magnifică a Atenei – cea mai celebră și mai cunoscută statuie de cult din toate insulele grecești – înfățișarea zeiței, cu un scut în mână și cu un coif purtând imaginea unui sfinx pe frunte, devenise deja forma principală sub care zeița era recunoscută și venerată. Printr-un proces similar au trecut și imaginea Herei, a lui Poseidon și, de fapt, a tuturor marilor zei ai Greciei.¹⁷

La fel ca descrierea prea elaborată a zeilor din literatura greacă, meșteșugul avansat al sculptorilor greci și îndemânarea lor în reprezentarea zeilor într-o formă atât de realist umană au provocat un val de îndoială cu privire la natura – și chiar la existența – întregului panteon grec. Pot zeii să

se semene atât de mult cu oamenii? Și, mai mult, nu cu orice fel de oameni, ci cu etnici greci, cu bărbi stufoase, cu păr cârlionțat, nas ascuțit și acvilin? Cum se poate ca zeii nemuritori și universali, responsabili pentru întreaga creație și pentru tot ce este în ea, să arate aiudoma unui falnic negustor de pește din Creta?

Procesul atât de reușit de umanizare a zeilor, atât în scris, cât și în marmură, a scos la iveală, pentru mulți greci, o eroare logică, sădită adânc în dorința înnăscută de a-i face pe zei după chipul și asemănarea noastră. Xenofan din Colofon¹⁸, unul dintre cei mai vechi critici cunoscuți ai religiei grecești, a rezumat problema în felul următor: „Dacă și caii și boii și leii ar avea mâini“, scria el, „caili și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, iar boii asemenea boilor.“³

3. Xenofan din Colofon fr. (B) 15 (Clement Alexandrinul, *Stromate*, V, 110), trad. D.M. Pippidi, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, coord. Adelina Piatkowski și Ion Banu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 197.

Xenofan nu a fost singurul care a pus la îndoială această premisă construită în zeci de mii de ani de spiritualitate umană, care merge înapoi până la Göbekli Tepe, până la imaginea Vrajitorului gravată pe peretele Peșterii Volp, ca să ajungă până la originile imboldului religios *însuși*. Numeroși alți gânditori greci – Thales din Milet, Heraclit din Efes, Platon și Pitagora, pentru a numi doar câțiva – au urmărit la rândul lor să revizuiască natura fundamentală a zeilor. Acești greci își doreau altceva de la zeii lor, nu simpla familiaritate. Ei năzuiau la o religie încadrată nu de abuzurile insipide ale lui Zeus și ale familiei lui, ci de ideea unui zeu complet *neuman*, atât în aparență, cât și în natură – a zeului ca principiu unificator care ordonează întreaga creație: neschimbător și neschimbat, necorporal și, mai presus de toate, *unic*.

„Un singur zeu“, scria Xenofan. „Nici în formă, nici în gând asemenea muritorilor.“¹⁹

Pentru Xenofan, dar și pentru ceilalți greci luminați, credința într-un „singur zeu“ se baza mai puțin pe un argument teologic și mai mult pe ideea că lumea naturală era unică și imuabilă. Iar dacă natura era unul, atunci și zeul – „*Mintea* care a format și a creat toate lucrurile“, așa cum spunea Thales – trebuia să fie unul. Această idee a apărut din nevoia grecilor de simplitate matematică: dacă *unu* este originea tuturor numerelor și este esența unității matematice – *monada* după cum au numit-o pitagoreicii –,

atunci și zeul trebuie să fie unul. Această idee a fost determinată și de felul în care înțelegeau grecii adevărul: dacă Platon avea dreptate că Adevărul – în forma lui ideală și eternă – este unul, atunci și zeul trebuia să fie unul.

În năzuința lor după un „zeu unic“, acești gânditori greci au încercat să redefinească zeul ca substanță pură, ca realitate fundamentală care impregnează întreaga creație. Au urmărit să suprime, în mod deliberat, dorința de a umaniza divinul, în favoarea unei concepții mult mai simple și mai animiste despre divinitate – și anume un zeu *dezumanizat*, fără formă, fără corp, fără personalitate sau voință; un zeu pe care, așa cum vom vedea, doar puțini au fost interesați să-l venereze, nu doar în Grecia, ci și în celelalte părți ale lumii.

CAPITOLUL VI

MARELE ZEU

„Faraonul eretic“, cunoscut în istorie drept Akhenaton, se numea, de fapt, Amenhotep. A fost al patrulea din familia sa care a purtat acest nume și al zecelea faraon al Dinastiei a XVIII-a, o descendență care a inaugurat Regatul Nou (cca 1570–1070 î.Cr.), adică acea perioadă de pace și prosperitate care a propulsat Egiptul antic către apogeul său cultural și politic.

Akhenaton, a cărui domnie a început în jurul anului 1353 î.Cr., a fost, după toate mărturiile, un faraon cu o înfățișare bizară. Înalt, cu membre alungite, cu fața îngustă, mandibula ascuțită și ochii triști, Akhenaton este o prezență fizică stranie în statuile și basoreliefurile care au dăinuit peste veacuri, iar savanții nu știu exact cum să o interpreteze. În unele statui este sculptat cu o formă sinuoasă, aproape androgină; în altele, are sâni pronunțați și coapse feminine – trăsături care trebuie să fi fost la fel de ciudate și de scandaloase pentru egiptenii antici, pe cât sunt pentru privitorul modern. În reliefurile în care faraonul este portretizat împreună cu celebra sa soție, regina Nefertiti, este greu de spus cine este cine.¹

Particularitățile lui Akhenaton nu se opresc la înfățișarea lui fizică. Încă de tânăr, el pare să fi arătat ceva ce nu poate fi descris decât ca o devoțiune neobișnuită față de soare. Venerarea soarelui fusese dintotdeauna o parte integrantă a spiritualității egiptene. Ca și mesopotamienii înaintea lor, egiptenii antici divinizau soarele, conferindu-i un loc elevat în Marea Eneadă a celor nouă zei originari ai creației. Zeul soarelui era cunoscut acolo drept Șu. Însă egiptenii venerau soarele în multe alte încarnări, cea mai populară dintre ele fiind zeul *Ra* (pronunțat „rei“), divinitatea locală a orașului sudic numit de greci Heliopolis sau Cetatea Soarelui (*re* este de asemenea cuvântul egiptean standard pentru „soare“).²

La începutul Dinastiei a XVIII-a, pe când Egiptul își extindea cu rapiditate granițele înghițind noi teritorii, era nevoie de o divinitate universală care să țină pasul cu ambițiile imperiale. În timpul acestei epoci, zeul *Ra* – care domina regiunea sudică a imperiului – a fost contopit cu zeul cunoscut drept Amon – divinitatea locală a orașului-capitală Teba, din

nordul Egiptului. Împreună, acești doi zei au devenit unul nou, o divinitate națională atotputernică denumită *Amon-Ra* („Amon care este Ra“).³

Când Akhenaton a devenit faraon, adică aproape 200 de ani mai târziu, Amon-Ra fusese deja promovat la cârma panteonului egiptean. Era cunoscut drept regele zeilor nu doar în Egipt, ci în toate statele vasale și în toate teritoriile colonizate. Sistemul complex de temple de la Karnak – din Teba – închinat lui Amon-Ra era cel mai împodobit din tot teritoriul, iar preoțimea sa era cea mai bogată și mai influentă din Egipt.⁴

Însă Akhenaton nu a arătat niciodată prea multă devoțiune față de Ra, în ciuda originilor solare ale zeului. Tânărul faraon venera soarele într-o formă cu totul și cu totul diferită – și anume venera o divinitate străveche și relativ obscură, cunoscută drept *Aton* sau Discul Soarelui, sfera orbitoare de pe cer, ale cărei raze se spunea că se revarsă peste toți oamenii din toate colțurile lumii. *Aton* era deja o divinitate importantă în familia lui Akhenaton; tatăl său, Amenhotep III, fusese asociat cu zeul, atât în timpul vieții, cât și după moartea sa. Însă relația lui Akhenaton cu zeul său a fost una aparte; a fost o relație *personală*. Akhenaton pretindea că „l-a găsit pe Aton“. Imnurile închinare de el zeului lui descriu ceea ce poate fi considerată o experiență de convertire – o *teofanie* sau o manifestare vizibilă a zeului, în care Aton îi vorbește acestuia și își dezvăluie natura. Această experiență a lăsat o urmă de neșters pentru Akhenaton. Căci, la scurt timp după ascensiunea sa pe tronul Egiptului și la porunca zeului său, Akhenaton, l-a transformat pe Aton, cu de la sine putere, dintr-o divinitate minoră – despre care egiptenii trebuie să fi avut doar o cunoaștere nominală – în zeul principal al panteonului egiptean, iar apoi, la doar câțiva ani distanță, în singurul zeu al universului. „Aton cel viu, nu există altul decât el!“ a decretat tânărul faraon.⁵

Nu era ceva neobișnuit ca un faraon să favorizeze un anumit zeu în detrimentul celorlalți zei, de pildă prin canalizarea resurselor către templul zeului respectiv sau prin angajarea unui număr mai mare de preoți care să se ocupe de nevoile zeului. Însă venerarea exclusivă a unui singur zeu era ceva fără precedent în Egipt, iar negarea existenței celorlalți zei era ceva de neînchipuit. Însă tocmai acest lucru îl propunea Akhenaton prin venerarea lui Aton. Și ca urmare, tânărul faraon din Dinastia a XVIII-a a Regatului Nou din Egiptul antic a devenit primul *monoteist* din întreaga istorie cunoscută a lumii.

Revoluția monoteistă a lui Akhenaton nu s-a produs dintr-odată. Mai întâi, el și-a schimbat numele din Amenhotep IV în Akhenaton I: din „Amon este mulțumit“ în „Cel care este plăcut de Aton“⁴. Apoi a abandonat sediul tradițional al puterii dinastice de la Teba, unde se afla și templul lui Amon-Ra din Karnak, mutând capitala imperială într-o regiune subdezvoltată și foarte puțin populată din Egipt, care îi fusese revelată de Aton. A denumit noul oraș Akhet-Aton („Orizontul-lui-Aton“), cunoscut astăzi drept Tell al-Amarna. De acolo, a demarat în tot Egiptul un proiect masiv de construcție a templelor închinat lui Aton. Chiar dacă a lăsat să pălească și să decadă templele altor zei, din cauza lipsei resurselor – precum templul din Karnak al lui Amon-Ra –, în această etapă a mișcării sale el nu a persecutat în mod activ venerarea altor zei.

4. Cf. Mircea Eliade și Ioan P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, București, 1993, p. 147.

Însă ulterior, în al cincilea an de domnie, revoluția monoteistă a lui Akhenaton s-a transformat într-o represiune religioasă în toată regula și într-un efort fără precedent de impunere a viziunii sale monoteiste în întregul imperiu. Venerarea oricărui alt zeu în afara lui Aton a fost declarată ilegală în Egipt. Toate templele, exceptându-le pe cele închinat Discului Solar, au fost închise, iar preoțimea lor a fost desființată. O forță militară masivă a mărșăluit din templu în templu, din oraș în oraș – din Nubia (la sud) până în Sinai (la est) – și a sfărâmat idolii altor zei, înlăturându-le chipurile de pe monumentele publice și ștergându-le numele din documente (vechii egipteni credeau că numele reflectă esența unui lucru, iar ștergerea numelui unui zeu însemna ștergerea lui din existență). A fost – nici mai mult nici mai puțin – decât un pogrom împotriva zeilor Egiptului. A fost un fapt violent, distructiv, necruțător și în cele din urmă, lipsit de izbândă.

Aproape imediat după moartea lui Akhenaton, religia lui a dispărut. Zelul cu care faraonul distrusese idolii altor zei s-a întors chiar împotriva lui. Monoteismul a fost declarat erezie și un sacrilegiu impus unui popor care nu-l dorea. Templele lui Aton au fost demolate și mii de statui noi ale lui Amon-Ra au fost inaugurate în întregul imperiu. Majoritatea statuiilor lui Akhenaton au fost fie distruse, fie îngropate cu fața în jos în deșert – ceea ce arată un act deliberat de pângărire. Mormântul i-a fost profanat, iar sarcofagul cu rămășițele sale mumificate a fost tăiat în bucăți. Chipul i-a fost îndepărtat de pe monumentele publice, iar numele i-a fost șters de pe

lista de faraoni ai Dinastiei a XVIII-a. Este până la urmă un miracol că știm astăzi ceva despre Akhenaton. În încercarea ostentativă de a șterge amintirea finală a tatălui său, dar și erezia anilor atonieni, fiul, și, în cele din urmă, succesorul lui Akhenaton, Tutankhaton, care însemna „chipul viu al lui Aton“, și-a schimbat numele în Tutankhamon, „chipul viu al lui Amon“, și a devenit legendarul rege Tut. Astfel a fost îngropată în nisipurile Egiptului și dată uitării prima tentativă istorică de monoteism.

Însă monoteismul a apărut din nou, două sute de ani mai târziu, în jurul anilor 1100 î.Cr., în învățăturile profetului iranian Zarathustra Spitama.⁶

Bărbatul pe care grecii îl cunoșteau drept *Zoroastru* s-a născut în câmpiile roditoare din nord-estul Iranului, într-unul dintre numeroasele triburi indo-iraniene sau *ariene*, care s-au ramificat din trunchiul indo-european ce se așezase în stepele Asiei Centrale. Societatea ariană din vremea lui Zarathustra era strict stratificată în trei clase distincte: războinicii, care protejau tribul de diverse atacuri, agricultorii și crescătorii de animale care hrăneau populația, respectiv preoții – cunoscuți în general drept *magi* – care conduceau un sistem religios foarte puternic ritualizat.



Religia Iranului antic era populată de un panteon de zei, mulți dintre ei fiind variante iraniene ale divinităților vedice (Indra, Varuna, Soma, Mithra). Spre deosebire însă de alte civilizații antice, zeii iranieni nu își aveau originea în divinizarea elementelor naturale, ci în personificarea unor noțiuni abstracte – precum Adevărul, Virtutea sau Dreptatea. Mary Boyce, cel mai important cercetător al religiilor iraniene, descrie procesul prin care au fost divinizate aceste abstracțiuni care au dobândit în final personalitate și trăsături fizice distinctive, în termenii analogi ai producerii unei perle: „straturi și straturi de credințe și obiceiuri au învelit grăunțele conceptului original”⁷.

Potrivit celor mai multe mărturii, Zarathustra făcea parte din clasa preoțimii, o poziție moștenită în care ar fi fost inițiat la vârsta de șapte ani. Tinerețea și-a petrecut-o memorând cu sârguință fiecare silabă și cezură din imnurile și mantrele sacre (cunoscute drept *Yast-uri*⁸), menite să îi răsfețe pe zei și să-i încurajeze să reverse favoruri peste muritori. La vârsta de cincisprezece ani, și-a terminat educația și a fost inițiat pe deplin în clasa preoțimii iraniene.

5. Cf. Mircea Eliade și Ioan P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, București, 1993, p. 270.

În Iranul antic, preoții erau de obicei legați de familii individuale care îi plăteau să îndeplinească, în numele lor, ritualuri precis definite și laborioase, precum și sacrificii. Însă în mod neașteptat, Zarathustra a abandonat aceste obligații preoțești și, la vârsta de douăzeci de ani, a început o viață de rătăcitor prin stepele și văile din Iran, căutând o cunoaștere mai profundă a zeilor decât cea pe care o aflase în mantrele memorate și în ritualurile de rutină ale preoțimii.

Într-o zi, pe când participa la un festival sacru de primăvară, undeva în apropierea Munților Sabalan din nord-vestul Iranului, Zarathustra a intrat să ia apă dintr-un râu pentru ceremonia din zori. Când și-a întors capul către mal, a fost izbit de o lumină albă orbitoare. Apoi, într-o viziune, este adus în fața unui zeu necunoscut – unul care nu făcea parte din nici un panteon cunoscut în vremea respectivă.

Potrivit felului în care Zarathustra relatează această experiență, consemnată în imnurile *Gatha* – cea mai veche scriptură antică a *zoroastrismului*, religia pe care o va fonda în cele din urmă Zarathustra – această divinitate obscură s-a relevat ca fiind singurul zeu din univers, „Începutul și Sfârșitul“. Acesta era zeul care crease cerul și pământul, ziua și noaptea; zeul care separase lumina de întuneric, zeul care stabilise calea soarelui și a stelelor pe cer și care făcuse ca luna să crească și să scadă.⁸

Unicitatea zeului deriva din faptul că nu era o divinitate tribală cocoțată în vârful unui panteon al altor zei; *nu existau alți zei*. El nu era legat de un trib anume sau de un oraș-stat. Nu locuia în interiorul unui templu; exista pretutindeni în toată creația și era dincolo de timp și spațiu. Deși Zarathustra avea să își numească zeul *Ahura Mazda* – ceea ce înseamnă „Stăpânul înțelept“ – , acesta nu era decât un epitet. Zeul nu avea nume. Nu putea fi cunoscut decât prin șase „evocări“ divine, care îl aduceau din ființa lui proprie în lume: înțelepciunea, adevărul, puterea, iubirea, unitatea și nemurirea. Acestea nu sunt atributele lui Ahura Mazda, ci sunt cele șase substanțe care îi alcătuiesc esența. Altfel spus, ele sunt reflectări ale lui Ahura Mazda în lume.⁹

Întâlnirea lui Zarathustra cu Ahura Mazda a marcat un moment de răscruce în istoria religioasă nu doar pentru că a fost a doua încercare cunoscută de creare a unui sistem monoteist, ci și pentru că a inaugurat un nou tip de relație între zeu și ființele omenești. Zarathustra nu doar că l-a întâlnit pe Mazda; Zarathustra a răspândit o *revelație* primită de la acest zeu. Mazda i-a vorbit lui Zarathustra, iar Zarathustra a pus apoi pe hârtie acele cuvinte, ca ele să fie citite și de alții. În acest fel, Zarathustra Spitama a devenit prima ființă omenească din istorie ce poate fi considerată ceea ce numim astăzi un *profet*.

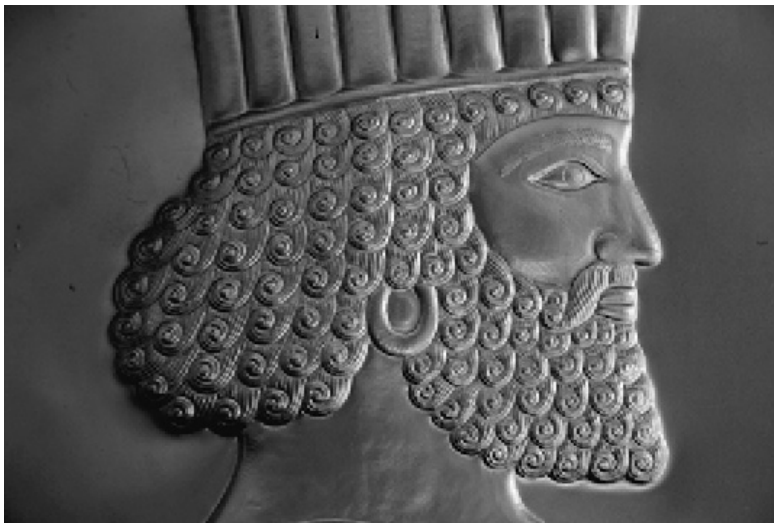
Asemenea majorității profeților care îi vor călca pe urme, Zarathustra a fost renegat de comunitatea din care făcea parte, din pricina mesajului său monoteist. În primii zece ani de predici nu a reușit să convertească decât un singur om la noua religie – pe vărul său. Compatrioții lui Zarathustra erau în general reticenți să renunțe la zeii lor tribali și s-au dovedit cu atât mai reticenți să accepte acest unic zeu ca sursă a noțiunilor abstracte în baza cărora ei ridicaseră panteonul iranien: lumină și întuneric, virtute și viciu, adevăr și fals. Cum să fie un singur zeu sursa atât a binelui, cât și a răului?

Admițând această dilemă (și fiind chiar frământat de ea), Zarathustra a propus o soluție ingenioasă. El a argumentat că răul nu este o forță creată,

externă, ci este doar produsul secundar al binelui. Mazda nu a creat răul; Mazda a creat binele. Însă binele nu poate să existe fără non-bine (rău), așa cum nici lumina nu poate să existe fără non-lumină (întuneric). Binele și răul erau așadar două forțe spirituale opuse, născute din creația pozitivă a lui Ahura Mazda și din opusul ei negativ.

Zarathustra a numit spiritul „bun“ sau „pozitiv“ Spanta Mainyu, iar spiritul „rău“ sau „negativ“, Angra Mainyu. Deși le-a spus „copiii gemeni“ ai lui Mazda, aceste spirite nu erau distincte de Ahura Mazda; ele erau întruchiparea spirituală a Adevărului și a Falsului. În felul acesta, Zarathustra și-a menținut sistemul *monoteist*, completându-l cu o cosmologie *dualistă*.

Dar în ciuda acestei inovații inteligente, religia lui Zarathustra nu a reușit să se răspândească în rândurile poporului său. Și chiar dacă, spre sfârșitul vieții sale, zoroastrismul a avut un oarecare succes, după moartea lui Zarathustra el a căzut în uitare, la fel ca atonismul înaintea lui.



Zoroastru/Zarathustra înfățișat într-un relief pe ușa unui altar iranien (secolul al V-lea d.Cr.) Kuni Takahashi / Contributor / Getty Images

Dar spre deosebire de atonism, zoroastrismul a fost revitalizat în mod neașteptat câteva secole mai târziu, când a devenit religia oficială a Imperiului Ahemenid – o dinastie cuceritoare inaugurată de Cyrus cel Mare în secolul al VI-lea î.Cr. Însă magii care au revigorat teologia lui Zarathustra la curtea lui Cyrus au reimaginat-o complet, transformând mai întâi cele șase evocări divine ale lui Ahura Mazda în șase *ființe* divine care, împreună cu Mazda, au ajuns să fie cunoscute drept *Amesa Spanta* sau

„Sfinții nemuritori“. Ulterior, nu fără dramatism, magii au transformat cele două *spirite* primordiale ale lui Zarathustra – Spanta Mainyu și Angra Maynu – în două *divinități* primordiale: un zeu bun numit Ohrmazd (o contragere a lui Ahura Mazda) și un zeu rău numit Ahriman. Monoteismul zarathustran a devenit astfel dualismul zoroastrian. Credința într-un singur zeu, care moștenește în sine atât binele, cât și răul, a devenit credința în doi zei – unul bun și unul rău – care se luptau unul împotriva celuilalt pentru sufletele oamenilor. Încă o dată, experimentul monoteist eșuase.¹⁰

Este curios că, din sutele de mii de ani în care imboldul religios al omenirii s-a exprimat prin: credința în suflet, cultul strămoșilor, crearea spiritelor, alcătuirea zeilor și a panteonurilor, construcția de temple și altare, precum și statornicirea miturilor și ritualurilor, ceea ce recunoaștem astăzi drept *monoteism* – adică credința într-un singur și unic Zeu – ocupă doar trei mii de ani. Nu este vorba că nu ar fi apărut în mod sporadic în istoria religiilor sisteme monoteiste; mișcările lui Akhenaton și Zarathustra sunt dovada că au apărut. Însă atunci când au făcut-o, ele au fost în mod sistematic respinse și negate, uneori cu violență. Ce a ținut monoteismul departe în îndelungata noastră istorie religioasă?

Motivul este legat în parte de conotațiile exclusiviste. Trebuie să fim de acord că monoteismul nu se definește ca venerarea unui singur zeu; aceasta se numește *monolatrie* și este un fenomen destul de răspândit în istoria religiilor. Monoteismul înseamnă venerarea unui singur zeu și negarea tuturor celorlalți zei. El presupune credința că toți ceilalți zei sunt falși. Și dacă toți ceilalți zei sunt falși, atunci orice adevăr bazat pe credința în acei zei este, la rândul său, fals. Monoteismul respinge în fond însăși posibilitatea adevărului subiectiv – ceea ce explică de ce sistemele monoteiste, precum cel al lui Akhenaton, se impun de obicei prin forță, tocmai pentru a răsturna credințele și presupunerile naturale ale oamenilor.

Akhenaton nu s-a mulțumit să-i oblige pe supușii săi să se închine zeului lui și nici unui alt zeu. În timpul domniei lui, forma de plural a substantivului „zeu“ a fost eliminată din vocabularul egiptean. Chiar cuvântul „zei“ – reprezentat în hieroglifele egiptene prin trei fanioane sau „drapele“ – a încetat să existe în Egipt *ca termen*. Prin eradicare categoriei gândirii mentale a politeismului, Akhenaton a proclamat existența unui singur mod adevărat de a concepe natura universului.¹¹

Zarathustra nu a avut forța militară a faraonului și de aceea el nu a putut să-i constrângă pe oameni să accepte pretenția sa exclusivă la adevăr. Însă el și-a prezentat zeul ca sursă unică a moralității umane – „adevăratul Creator al Adevărului și Dreptății“. A susținut categoric că Ahura Mazda îl va judeca pe fiecare om în parte după gândurile, cuvintele și faptele sale și îl va răsplăti sau îl va pedepsi corespunzător după moarte. Aceasta a fost o idee extraordinară. Conceptul unui rai și al unui iad – căci asta era în esență ceea ce promova Zarathustra – era fără precedent în spiritualitatea umană. Până în acel moment, majoritatea anticilor acceptau ideea că tărâmul morților era pur și simplu o continuare a tărâmului celor vii: un războinic din această viață continua să poarte bătălii și în viața următoare; un agricultor de aici continua să are pământul și dincolo. Moralitatea nu juca nici un rol în felul în care oamenii urmau să își ducă viața de apoi. Zarathustra a răsturnat această idee sugerând că acțiunile etice ale unei persoane pe pământ – *judecate exclusiv de către zeul său* – au consecințe în viața următoare, sub forma răsplății eterne sau a pedepsei eterne.¹²

Însă, în timp ce natura exclusivă a monoteismului ar putea explica reticența oamenilor în a-l accepta, motivul principal pentru care, vreme de milenii întregi, monoteismul nu a reușit să prindă rădăcini în imaginarul religios, este legat de modul în care ideea unui zeu unic intră în conflict cu tendința noastră universală de a umaniza divinul.

În sistemele politeiste sofisticate, precum cele din Mesopotamia, Egipt, Iran sau Grecia, pe care le-am discutat, dorința înnăscută și inconștientă de a ne proiecta atributele noastre umane asupra zeilor se răsfrânge asupra unei liste întregi de ființe divine, în așa fel încât pentru fiecare virtute și fiecare viciu există câte un zeu. Avem zei care reflectă diferitele noastre idei despre iubire și plăcere (Iștar în Mesopotamia, Kama la indo-europeni, Eros și Afrodita la greci); zei care reflectă apetitul nostru pentru război și violență (Innana, Anhur, Indra, Ares); zei care reprezintă calitățile noastre materne (Hathor și Hera) sau paterne (Osiris și Zeus) și așa mai departe.

Noțiunea unui zeu unic care să cuprindă în el însuși toate virtuțile și toate viciile noastre, toate calitățile și toate atributele noastre laolaltă nu avea sens în mintea anticilor. Cum să fie cineva și mamă, și tată? Cum să creeze un singur zeu și întunericul, și lumina? Anticii erau pe deplin dispuși să accepte prezența unor asemenea calități conflictuale în ființele omenești, dar se părea că preferă o strictă diferențiere a zeilor în acord cu atributele

lor distinctive, pentru a-i invoca mai ușor în vederea unor favoruri și nevoi particulare.

Reacția lui Akhenaton la acest sentiment a fost să susțină că toți ceilalți „zei” și toate atributele asociate lor nu erau altceva decât reflecții ale lui Aton și ale atributelor acestuia. „Deși singur“, îi cânta faraonul zeului său, „tu te reversezi în formele tale... te înalți și strălucești, te depărtezi și te apropii; *din tine însuți zămislești miriade de înfățișări*“. Însă această explicație nu pare să îi fi satisfăcut pe supușii lui.

Zarathustra a propus o soluție mai creativă la această problemă, transformându-i pe zeii străvechi ai Iranului politeist într-o primă expresie a „îngerilor” și „demonilor” din istoria religioasă. Zeii care reflectau atributele virtuozității au devenit îngeri, iar zeii care reflectau atributele ei negative au devenit demoni. Însă nici aceasta nu i-a mulțumit pe arieni, motiv pentru care, la câteva sute de ani de la moartea lui Zarathustra, magii au reușit să reintroducă, fără dificultăți, aproape toți zeii Iranului antic în forma lor revizuită de zoroastrism.

Ceea ce mintea antică părea dispusă să accepte era existența unui „Mare Zeu” atotputernic și atotcuprinzător, care să se comporte ca o divinitate conducătoare peste un panteon de zei inferiori, dar la fel de vrednici de a fi venerați. Această credință este numită *henoteism* și ea a devenit rapid forma dominantă de exprimare spirituală nu doar în Orientul Apropiat antic, ci aproape în toate civilizațiile lumii.¹³

Justificarea pentru succesul henoteismului poate fi găsită într-una dintre consecințele inevitabile ale imboldului nostru inconștient de a umaniza divinul – conceperea divinului în termeni umani ne constrânge să ne închipuim că lumea zeilor este o reflecție înnobilită a lumii noastre. Tărâmul ceresc devine o oglindă a tărâmului pământesc, a instituțiilor sociale și politice de aici. Iar dacă se schimbă instituțiile pământești, atunci se schimbă și cele cerești.

Pe vremea când oamenii se organizau în mici grupuri nomade de vânători-culegători, unite prin sânge și relații de rudenie, ei își reprezentau lumea de dincolo ca o versiune onirică a celei de aici, populată cu turme de animale domesticate și păstorite de Stăpânul Fiarelor, pentru ca spiritele strămoșilor să le poată lua urma cu ușurință. Când oamenii s-au așezat în mici sate și, în loc să vâneze, au început să cultive hrana, Stăpânul Fiarelor i-a cedat locul Mamei Pământ, iar tărâmul celest a fost reimaginat ca un teritoriu condus de o mulțime de divinități ale fertilității care asigurau o

recoltă eternă. Când acele sate mici s-au extins și au devenit orașe-stat independente, fiecare cu propria divinitate tribală și fiecare aflată într-un conflict perpetuu cu celelalte, cerurile au făcut loc unui panteon de divinități marțiale distincte, fiecare reprezentând protectorul divin al câte unui oraș de pe pământ. Iar când aceste orașe-stat s-au unit în imperii întinse, conduse de regi atotputernici, zeii au fost reorganizați în ierarhii care reflectau noua ordine politică de pe pământ.

Există un termen pentru acest fenomen – *politicomorfism* – sau „divinizarea politicii de pe pământ” – și el surprinde, chiar și astăzi, una dintre trăsăturile centrale ale aproape oricărui sistem religios din lume.

O privire sumară asupra istoriei Mesopotamiei va ilustra într-un mod precis felul în care funcționează politicomorfismul și motivul pentru care el conduce adesea la henoteism. În al IV-lea mileniu î.Cr., în perioada de dezvoltare timpurie a civilizației mesopotamiene, autoritatea pământească nu era investită integral în rege. Ea aparținea de fapt unei „adunări generale” care includea toți bărbații liberi, membri ai orașului-stat – „colonia celor tineri și bătrâni”, după cum se numea. Această adunare funcționa ca un tribunal și rezolva atât cazurile civile, cât și pe cele penale. Avea puterea să negocieze dispute cu alte orașe-stat, iar dacă negocierile eșuau, putea declara război vecinilor. Avea chiar și autoritatea de a alege sau detrona regele.¹⁴

Natura remarcabil de democratică a civilizației mesopotamiene timpurii a fost, așa cum am văzut în capitolul precedent, reflectată perfect în reprezentările mesopotamiene ale ordinii celeste. Să ne amintim de epopeea lui Atrahasis. Acolo, zeii sunt destul de clar organizați după principii „democratice”. Și ei au o adunare – „o adunare divină” – și se reunesc în curtea acoperită a lui Enlil, pentru a dezbate atât chestiuni terestre, cât și celeste. Fiind „persoane nobile”, ei se pun mai întâi la curent cu ce fac ceilalți zei. Stau de vorbă și se îmbrățișează. Iau o gustare, își umplu paharele cu vin, iar apoi, după ce ia sfârșit conversația obișnuită, se așază pentru a discuta problemele universului. Nici unul dintre zei nu are autoritate în fața voinței acestei adunări divine, deși sunt ocazii în care zeii încalcă deciziile adunării, ca atunci când Enki îl salvează, în secret, pe Atrahasis de la potop.

Mai târziu, pe la jumătatea mileniului al III-lea î.Cr., adică în ceea ce se numește în mod obișnuit Perioada Dinastică Timpurie (III), în Mesopotamia s-au conturat puteri despotice de amploare. Marile orașe-stat Lagaș și

Umma au inițiat un conflict la graniță, care a durat un secol. Apoi legendarul regele Sargon din Akkad a cucerit majoritatea orașelor-stat sumeriene din sud și a ridicat primul imperiu mesopotamian. Prăbușirea imperiului lui Sargon din Akkad a condus la formarea Imperiului Babilonian în sud și a Imperiului Asirian în nord. Concomitent, bande nomade de hoți din deșerturile sudice și din munții din nord au început să jefuiască orașele-stat. De-a lungul și de-a latul regiunii, suprapopularea și precaritatea resurselor au condus la o stare cvasipermanentă de război.

Situația instabilă din Mesopotamia a fost exploatată cu măiestrie de o mână de autocrați care au căutat să obțină autoritatea absolută, în ideea de a-i proteja pe ai lor și a-i zdrobi pe dușmani. Puterea politică s-a centralizat, scoțând la iveală o nouă concepție, despotică, despre regalitate, în vreme ce adunarea generală – „colonia celor tineri și bătrâni” – a dispărut cu totul din istorie.

Noua realitate politică s-a reflectat în miturile mesopotamiene scrise începând cu această perioadă. Astfel, în *Enuma Eliș* – marea epopee babiloniană a creației, scrisă pe la jumătatea celui de al II-lea mileniu î.Cr. – citim despre o ordine celestă cu totul nouă, dominată de un zeu babilonian care, în epoca sumeriană, abia dacă se făcuse cunoscut, fiind cu totul insignifiant: *Marduk*.

Epopeea creației relatează că zeii cerului sunt atacați de monstrul marin primordial *Tiamat*. Ei convoacă o întâlnire a adunării divine în care se declară un fel de stare de urgență. La întâlnirea cu pricina, tânărul zeu Marduk se oferă să lupte de partea zeilor împotriva lui Tiamat, numai cu condiția să fie numit rege al zeilor și să primească o autoritate absolută peste cer și pământ. „Dacă eu, ca răzbnător al vostru, negreșit / Trebuie să înving pe Tiamat și să salvez viețile voastre / Convoacă adunarea și proclamă soarta mea supremă”⁶, cere Marduk.¹⁵ „Tot ceea ce eu creez să rămână neschimbat / Rostirea buzelor mele să nu fie înlocuită, nici schimbată.”⁷

⁶. *Enuma Eliș*, tăblița a II-a, 123–125, în *Gândirea Asiro-babiloniană în texte*, traducere de Athanase Negoită, Editura Științifică, București, 1975, p. 25.

⁷. *Ibidem*, p. 26.

Speriați și disperați să restabilească pacea și ordinea în ceruri, zeii sunt de acord. „Marduk este rege!” strigă ei, dizolvând cu entuziasm adunarea divină. „Ce vei porunci tu, aceea vom face!” Apoi zeii îi dăruiesc lui

Marduk un sceptru și un tron, pentru a marca noul lui rol în vârful panteonului mesopotamian, iar el pleacă să-l învingă pe Tiamat.

Exact aceeași mitologie s-a dezvoltat și în Imperiul Asirian, care se confrunta în nord cu o amenințare similară celei cu care se confruntau babilonienii în sud – numai că, în varianta asiriană, locul lui Marduk este luat de zeul local Assur, care este încoronat rege al zeilor. Concomitent, în Regatul Isin, situat la 32 de kilometri distanță la sud de orașul Nippur, zeul An este transformat din regele suprem al cerului în regele incontestabil al cerurilor.¹⁶

În fiecare dintre aceste cazuri, în fiecare imperiu și în toată Mesopotamia, pe măsură ce s-a schimbat politica de pe pământ, s-a schimbat, în mod corespunzător, și politica din ceruri. Așa cum în fața fricii și a terorii, cetățenii liberi ai orașelor-stat mesopotamiene independente au abandonat democrația lor primitivă și au cedat în mod deliberat puterea regilor, la fel au făcut și cetățenii cerurilor, care l-au făcut pe unul dintre zei conducătorul incontestabil al tuturor celorlalți. Teologia s-a schimbat pentru a se conforma realității, iar cerul a devenit o proiecție amplificată a pământului.

Într-o ordine a lumii precum aceasta, henoteismul – credința într-un Mare Zeu care domnește peste toți ceilalți zei – este ceva perfect logic. Cu cât este investită mai multă autoritate într-un ins pe pământ, cu atât dobândește mai multă putere și zeul unic din ceruri – fie el Marduk în Babilon, Assur în Asiria, An în Isin, Amon-Ra în Egipt, Khumban în Elam, Khaldi în Urartu, Zeus în Grecia, Jupiter la Roma, Odin la scandinavi, Tian în Dinastia Zhou din China și așa mai departe.

Problema este că, cu cât o divinitate urcă în panteon, detronându-i pe alți zei mai mici, cu atât ea trebuie să preia mai multe dintre atributele pe care oamenii le asociau în mod tradițional cu ceilalți zei – până când, într-un final, contradicțiile și inconsistențele din caracterul Marelui Zeu ating un punct critic. Să ne uităm la zeul hindus Śiva, Marele Zeu al Śaivism-ului, care, alături de Brahma și Vișnu, formează așa numita Trinitate Hindusă sau *Trimurti*. Śiva și-a început existența ca o divinitate relativ minoră, care nu este nici măcar amintită pe numele său în Rîg Veda. În literatura postvedică însă, în special în *Upanișade* și în marea epopee indiană *Mahabharata*, el începe să absoarbă atributele și calitățile zeilor pe care îi detronează, astfel că Śiva este cunoscut astăzi drept creator și distrugător, vindecător și provocator de suferință, ascet și hedonist, drept zeul furtunilor și stăpânul dansului.¹⁷

Acest punct critic este tocmai motivul pentru care henoteismul nu evoluează decât rar în monoteism. Căci una este ca Marele Zeu să preia în mod progresiv calitățile și atributele zeilor inferiori, chiar și atunci când aceste calități sunt diferite sau chiar contradictorii, și cu totul altceva este ca un zeu unic să ia asupra sa *toate* aceste atribute și calități.

Există, firește, un mod simplu și destul de clar în care se poate rezolva această dilemă: *dez-umanizarea* zeului – adică dezbrăcarea divinului de orice atribute umane și redefinirea sa, așa cum au făcut-o Xenofan, Platon și ceilalți filozofi greci, făcând din Dumnezeu substanța creatoare care susține universul. Asta au încercat de fapt și Akhenaton și Zarathustra. Zarathustra l-a prezentat pe Ahura Mazda ca pe un spirit însuflețitor pur – fără contur sau formă – absolut transcendent și nepersonal. Imnurile *Gatha* întrebuintează un limbajul poetic pentru a descrie brațele care dăruiesc răsplătă ale lui Mazda și ochii săi atotvăzători, însă acestea nu sunt decât metafore. În *Gatha*, trăsăturile umane atribuite divinului sunt mai rare decât în aproape orice altă scriere sacră.

Akhenaton nu doar că a distrus idolii celorlalți zei; el le-a interzis meșteșugarilor săi să sculpteze statui ale lui Aton sau să-l toarne în vreun idol. În mod oficial, Aton putea fi înfățișat doar ca un disc fără trăsături, cu raze de lumină coborând pe pământ, asemenea unor brațe divine care binecuvântează întreaga creație (brațele fiind singura trăsătură omenească pe care a păstrat-o Akhenaton). Deși marile imnuri scrise în vremea lui Akhenaton folosesc pronumele singular masculin „el“ pentru a vorbi despre Aton, zeul nu prezintă în aceste poeme nici o calitate umană, nu trădează nici un atribut uman și nu are nici o emoție sau motivație umană. Aceasta împreună cu celelalte lucruri amintite explică de ce mișcarea monoteistă a lui Akhenaton – asemenea celei a lui Zarathustra – a eșuat în cele din urmă.

Dificultatea cu care s-au confruntat atât Akhenaton, cât și Zarathustra a fost că oamenilor le este greu să intre într-o relație cu un zeu care, fiind lipsit de trăsături sau de calități umane, nu are nici nevoi umane. Dacă un zeu nu are formă, atribute sau calități omenești, atunci cum pot ființele omenești să intre în relație și să comunice cu el? Noțiunea unui zeu dez-umanizat contravine pur și simplu procesului cognitiv prin care a luat naștere – pentru prima dată – noțiunea de zeu. Ar fi ca și cum am încerca să ne imaginăm inimaginabilul, să dăm chip unei ființe care nu are chip. Ideea este prea alunecoasă și prea ireală ca să funcționeze.

Acceptarea ideii unui zeu unic și singular, fără formă, atribute sau calități omenești ar necesita ori un efort cognitiv enorm din partea închinătorului, ori o ruptură profundă în evoluția spirituală a unei comunități religioase – o criză spirituală atât de puternică, încât să îi facă pe oameni să ignore trăsăturile contradictorii inerente ideii unui zeu unic și să-i determine să treacă peste înclinația lor naturală de a-l modela pe zeu după chipul și asemănarea lor.

Tocmai o asemenea criză – petrecută la 800 de ani după Akhenaton și la 600 de ani după Zarathustra – a făcut ca un mic trib semitic din regiunea Canaan, care își spunea *Israel*, să producă ceea ce va deveni primul experiment monoteist de succes din istorie.

PARTEA A TREIA CE ESTE DUMNEZEU?

CAPITOLUL VII

DUMNEZEU ESTE UNUL

În 586 î.Cr., regele Nabucodonosor II, conducătorul temutului Imperiu Babilonian și trimis pe pământ al Marelui Zeu Marduk – regele zeilor – a străpuns zidurile Ierusalimului, a prădat capitala Regatului Israel și a ars din temelii templul evreiesc. Mii de evrei au fost trecuți prin sabie; puținii care au supraviețuit – în special elita educată, preoții, militarii și familia regală – au fost trimiși în exil, într-o încercare evidentă de a pune capăt Israelului ca națiune. Iar dacă Israelul nu mai exista, atunci nu mai exista nici zeul lui, *Iahve*.¹

În Orientul Apropiat antic, un trib și zeul său erau considerați o singură entitate, unită printr-un legământ care însemna că tribul avea grijă de zeul său închinându-i-se și oferindu-i sacrificii, iar zeul îi întorcea favoarea protejând tribul de rele – fie acestea potopuri sau foamete, fie, cel mai adesea, triburile străine și zeii lor. În Orientul Apropiat antic, războiul era considerat de fapt mai puțin o luptă între armate, cât mai degrabă o întrecere între zei. Babilonienii au cucerit Israelul, nu în numele lui Nabucodonosor, regele lor, ci în numele lui Marduk, zeul lor. Se credea că Marduk lupta pe câmpul de bătălie alături de babilonieni, așa cum o cerea legământul pe care Marduk îl făcuse cu Nabucodonosor.

Israelii aveau și ei o înțelegere asemănătoare cu zeul lor. Cel care domnea peste Israel era *Iahve*, iar sarcina lui era să apere Israelul. Bătăliile sângeroase dintre israeliți și dușmanii lor – care ocupă o mare parte dintre primele cărți ale Bibliei – au fost înfățișate în mod explicit ca o luptă între *Iahve* și alți zei străini. *Iahve* era adesea însărcinat cu planificarea, conducerea și executarea acelor bătălii în numele Israelului.

„Și a întrebat David pe Domnul, zicând: Să mă duc oare împotriva filistenilor? Îi vei da Tu, oare, în mâinile mele? [...] Să nu ieși înaintea lor, i-a răspuns El, ci i-ai pe la spate și înaintează spre ei dinspre dumbrava murelor.”⁸ (2 Regi 5:19–23)²

8. Pentru traducerea în limba română a citatelor biblice, am folosit *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe, București, 1991.

Această identificare explicită a unui trib cu zeul său național a avut implicații teologice profunde pentru popoarele antice. Când *Iahve* i-a ajutat pe israeliți să-i învingă pe filistenii, s-a dovedit că zeul israelit era mai puternic decât zeul filistean Dagon. Pe de altă parte, când Babilonienii i-au învins pe israeliți, concluzia teologică a fost că Marduk, zeul Babilonului, era mai puternic decât *Iahve*.

Pentru foarte mulți israeliți, distrugerea templului – a Sălașului lui *Iahve* – a însemnat mai mult decât sfârșitul ambițiilor lor naționale. Rupți de riturile și ritualurile care fuseseră defînitorii pentru devoțiunea lor religioasă și, rupți astfel de însăși identitatea lor ca popor, nu au avut încotro decât să se resemneze în fața noii realități. Au împrumutat nume babiloniene, au citit scripturi babiloniene și au început să venereze zei babilonieni.

Printre exilați era însă și un mic grup de reformatori religioși care – puși în fața perspectivei inacceptabile a eliminării lui *Iahve* de către Marduk – au oferit o explicație alternativă: poate că distrugerea și exilul Israelului făceau parte din planul divin de la bun început. Poate că *Iahve* îi pedepsea pe israeliți pentru că aleseseră să creadă în Marduk. *Poate că nu exista nici un Marduk*.

Și tocmai în acel moment de rătăcire spirituală, în care Regatul Israelului fusese prădat, iar templul lui *Iahve* doborât și profanat, s-au făurit o nouă identitate și un nou mod de a gândi despre divin.

Zeul care va ajunge să fie cunoscut drept *Iahve* și-a făcut pentru prima dată apariția sub forma unui rug în flăcări, undeva – poate – în deșerturile stâncoase din nord-estul Sinaiului. „Acesta este numele Meu pe veci“, îi spune *Iahve* profetului Moise, „aceasta este pomenirea Mea din neam în neam“ (Ieșirea 3:15)³.

Biblia relatează că Moise se afla în acest deșert pustiit pentru că fugea de furia faraonului. Potrivit cărții Ieșirea, israeliții care, cu câteva generații înainte îi urmaseră pe descendenții patriarhului Avraam în Egipt, deveniseră atât de numeroși și de puternici, încât fuseseră lăsați fără bogății și fără libertate, fiind obligați să ajungă sclavi. Atât de temuți erau ei în Egipt, încât faraonul însuși ordonase ca fiecare nou-născut israelit să fie înecat în Nil.

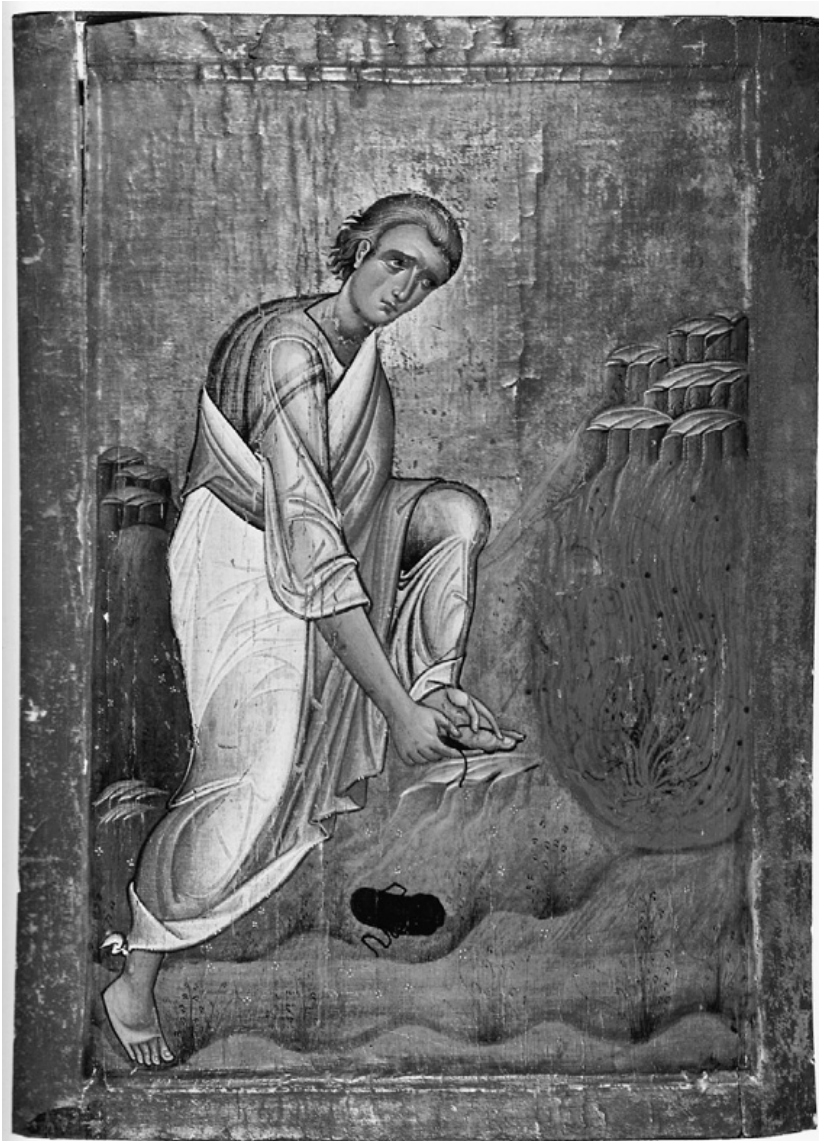
Și totuși acest copil fusese cumva cruțat. Pe când avea doar trei luni, părinții lui – descendenți ai preoților leviți – îl puseseră într-un coș din papyrus și îi dăduseră drumul pe apă, printre trestiile de la mal. Fiica

faraonului l-a găsit. I s-a făcut milă de băiat, l-a luat acasă și l-a crescut ca pe un egiptean de rang.⁴

Într-o zi, pe când era deja adult, Moise a coborât printre oameni și a văzut cu ochii lui povara muncii zdrobitoare pe care erau siliți să o facă israeliții. A văzut un stăpân egiptean bătând un sclav israelit și, într-un acces de furie, l-a omorât pe egiptean. Temându-se pentru viața sa, Moise a fugit din Egipt și s-a dus în ceea ce Biblia numește „țara Madian“. Acolo, el a cunoscut un „preot din Madian“ care l-a primit în casa și în tribul lui și i-a oferit-o în căsătorie pe fiica sa Sefora.⁵

Au trecut mulți ani în care Moise și-a clădit o viață alături de familia sa madianită, în casa socrului său preot. Târziu, într-o după-amiază, pe când se îngrija de turma socrului său, Moise ajunge departe în sălbăticie, la poalele unui loc sacru madianit, cunoscut drept „muntele zeului“. Aici el întâlnește o divinitate misterioasă, care se recomandă drept *Iahve*.

Pare imposibil de stabilit *unde* anume s-a petrecut aceasta. În cartea Ieșirii pare clar că localizarea „muntelui zeului“ este în nord-estul Sinaiului. Însă în Deuteronom și în alte locuri din Biblie, muntele unde îl întâlnește Moise pe *Iahve* este localizat lângă Seir, în sudul Transiordaniei. Este greu de spus la ce se referă de fapt „țara Madian“ din Biblie. Din câte se știe, madianiții erau o federație liberă de popoare nezemite care trăiau în deșert și a căror țară de origine era undeva în nord-vestul Arabiei, nicidecum în Peninsula Sinai sau în apropierea Transiordaniei. Sunt multe confuzii și contradicții în legenda lui Moise – în Ieșirea 2:18 socrul lui Moise este numit Raguel, iar la câteva versete mai jos (Ieșirea 3:1), Ietro – iar istoricii au mari dificultăți în a lămuri problema.⁶



Moise și rugul aprins. *Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai (Egipt)* / K. Weitzmann: „Die Ikone“/
Wikimedia Commons

Fapt e că nu există nici o dovadă arheologică care să ateste prezența israeliților în Egiptul antic. Această afirmație este bulversantă dacă ne gândim la sofisticata birocrăție a statului egiptean din vremea Noului Regat – perioada în care se presupune că ar fi trăit Moise – și la afinitatea lui legendară cu contabilitatea. Mai mult decât atât, chiar dacă egiptenii foloseau în mod curent munca sclavilor, rolul și statutul social al unui sclav se încadrau într-una dintre următoarele trei categorii: sclavi care fuseseră capturați în război, sclavi care se vindeau pe ei înșiși în sclavie din cauza

unei datorii și sclavi care, asemenea servitorilor aflați în ucenicie, făceau un serviciu obligatoriu pentru stat, o perioadă determinată de timp.

Israelii nu intrau în nici una dintre aceste categorii, ceea ce face greu de acceptat ideea că Egiptul ar fi luat în sclavie întreaga populație israelită. Și mai greu de crezut este motivul pe care îl oferă Biblia pentru înrobirea lor deplină, și anume faptul că acest trib de semiți nomazi devenise „mai mare și mai tare” decât egiptenii, care erau la acea vreme cel mai mare imperiu, cel mai bogat și cel mai puternic din punct de vedere militar, din câte cunoscuse lumea (Ieșirea 1:9–10).⁷

Dar probabil că elementul cel mai ambiguu din legenda lui Moise este legat de divinitatea pe care acesta o întâlnește în deșert. Originile lui *Iahve* sunt necunoscute. Numele acesta nu figurează pe nici una dintre listele cu nume de zei din Orientul Apropiat antic – o omisiune extraordinară dacă ținem seama de faptul că aceste liste includeau mii de divinități. Există totuși două referiri hieroglifice la *Iahve* în Nubia, care datează din perioada Noului Regat și care amintesc de o „țară a nomazilor lui *Iahve*” – una la templul ridicat de tatăl lui Akhenaton, Amenhotep III, în secolul al XIV-lea î.Cr., cealaltă la un templu ridicat de Ramses II în secolul al XIII-lea î.Cr. Deși există o oarecare dispută cu privire la localizarea acestui ținut, savanții sunt de acord că se face trimitere la o regiune deșertică întinsă, de la sud de Canaan, cu alte cuvinte la „Țara Madian”.

Aceasta înseamnă că Moise, care se căsătorise într-un trib madianit, a întâlnit de fapt o divinitate madianită (*Iahve*), pe când era în slujba unui preot madianit, în țara Madian.⁸

Dacă legenda s-ar încheia aici – și dacă am ignora problemele istorice amintite mai sus – lucrurile ar avea un oarecare sens. Însă legenda nu se termină aici. Căci prima sarcină pe care i-o dă lui Moise acest zeu madianit este să se întoarcă în Egipt, să elibereze sclavii israeliți din lanțuri și să-i păstorească înapoi către Ținutul Canaanului. „Așa să spui fiilor lui Israel: «Domnul Dumnezeuul părinților noștri [*Iahve* – n. tr.], Dumnezeuul lui Avraam, Dumnezeuul lui Isaac și Dumnezeuul lui Iacov m-a trimis la voi»” (Ieșirea 3:15).

Această afirmație trebuie să fi venit oarecum ca o surpriză pentru Avraam, Isaac și Iacob, pentru că, în realitate, acești patriarhi biblici nu venerau o divinitate madianită din deșert numită *Iahve*, ci venerau un cu totul alt zeu – o divinitate canaanită pe care o numeau *El*.

De secole întregi savanții sunt la curent cu faptul că israeliții din Biblie venerau două divinități distincte, fiecare având numele său, originea și trăsăturile sale. Pentateuhul – adică primele cinci cărți ale Bibliei (Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numerii și Deuteronomul) – este de fapt o lucrare compozită, țesută din surse diferite care acoperă un interval de mai multe sute de ani. Dacă ne uităm cu atenție, putem observa, din loc în loc, acele cusături prin care două sau mai multe tradiții diferite sunt unite împreună. Există, de pildă, două mituri distincte ale creației, scrise de două mâini diferite – Facerea capitolul 1, în care bărbatul și femeia sunt creați împreună și în același timp, respectiv Facerea capitolul 2, care conține povestea mult mai populară a lui Adam și a Evei, în care Eva este creată din coasta lui Adam. Există, de asemenea, două mituri ale potopului cu toate că, spre deosebire de cele două mituri ale creației, acestea sunt întrepătrunse pentru a crea o singură relatare contradictorie, în care potopul durează fie 40 de zile (Facerea 7:7), fie 150 de zile (Facerea 7:24); în care perechile de animale sunt aduse pe arcă fie în câte șapte perechi mascul și femelă (Facerea 7:2), fie într-o singură pereche din fiecare fel (Facerea 6:19); în care potopul începe fie după șapte zile de când urcă Noe pe arcă (Facerea 7:10), fie de îndată ce urcă pe arcă împreună cu rudele lui (Facerea 7:11–13).

Savanții biblici au reușit să identifice, prin urmărirea meticuloasă a acestor fire narrative separate, cel puțin patru surse scrise distincte, care alcătuiesc cea mai mare parte a cărților de început ale Bibliei. Acestea sunt: sursa *iahvistă* sau J (*j* se pronunță *i* în germană), care datează din secolele X–IX î.Cr. și cuprinde părți extinse din Facerea, Ieșirea și Numerii; sursa *elohistă* sau E care datează din secolele VIII–VII î.Cr. și se rezumă în cea mai mare parte la Facerea și la unele părți din Ieșire; sursa *sacerdotală* sau P, care a fost scrisă fie în timpul exilului babilonian în 586 î.Cr., fie la scurt timp după aceea; este în principal o prelucrarea a materialului din sursele J și E; și, în sfârșit, sursa *deuteronomistă* sau D, care cuprinde Deuteronomul și 3 și 4 Regi, fiind datată cândva între secolele VII și V î.Cr.

Există diferențe multiple între aceste surse. De pildă, materialul elohist, scris probabil de un preot din nordul Israelului, se referă la Muntele Sinai, numindu-l Muntele Horeb (Ieșirea 3:1) și îi numește pe locuitorii din Canaan „amoriți”. În aceste fragmente, Dumnezeu tinde să se reveleze mai mult în viziuni și vise. Pe de altă parte materialul iahvist, din sud, îl portretizează pe Dumnezeu în forme neobișnuit de antropomorfe: El

crează lumea prin încercare și eroare, uitând să zămislească o însoțitoare pentru Adam (Facerea 2:18); se plimbă prin Grădina Edenului bucurându-se de briza serii (Facerea 3:8) când, la un moment dat, îi pierde pe Adam și pe Eva – creația sa – și nu reușește să-i mai găsească pentru că aceștia se ascund printre copaci. „Și a strigat Domnul Dumnezeu [*Iahve* – n. tr.] pe Adam și i-a zis: «Adame, unde ești?»» (Facerea 3:9)

Însă diferența principală dintre sursa iahvistă și cea elohistă din Pentateuh este că, în fiecare, Dumnezeu are un alt nume. Zeul elohistului este *El* sau *Elohim* (forma de plural a lui *El*) care – în majoritatea traducerilor în engleză ale Bibliei – este redat prin *Dumnezeu* cu majusculă: „După acestea, Dumnezeu [*Elohim*] l-a încercat pe Avraam” (Facerea 22:1). Pe de altă parte, zeul tradiției iahviste este cunoscut drept *Iahve*, iar în bibliile engleze el este numit de obicei *Domnul* cu majuscule: „Zis-a DOMNUL [*Iahve*] către Moise: «Am văzut necazul poporului Meu în Egipt»” (Ieșirea 3:7). Sursa sacerdotală, mult mai târzie, tinde să oscileze între folosirea numelor *Iahve* și *Elohim*, într-o încercare evidentă de a contopi acești doi zei într-unul singur.

Cu toate că materialul iahvist este cu o sută de ani mai vechi decât materialul elohist, tradiția elohistă reprezintă divinitatea mai veche. Despre originile lui *Iahve* nu se știe de fapt aproape nimic cu excepția faptului că era, probabil, un zeu madianit. Pe de altă parte, *El* era una dintre cele mai bine cunoscute și mai bine documentate divinități din Orientul Apropiat antic.

Zeul *El* era Marele Zeu al Canaanului – o divinitate blândă, distantă și paternă, înfățișată de obicei ca un rege cu barbă, ca un taur sau ca un vițel. Deși era cunoscut drept „Făcătorul tuturor Lucrurilor Create și al Zilelor de Demult”, *El* era și unul dintre principalii zei ai fertilității din Canaan. Însă principalul său rol era cel de rege ceresc, de tată și protector al regilor muritori ai Canaanului. Stând în jilțul lui ceresc, *El* prezida peste un consiliu de zei canaaniți între care: Așera, Zeița Mamă și consoarta lui *El*; Baal, tânărul zeu al furtunii, care era cunoscut drept Cel care Călărea Norii; Anat, divinitatea războiului; Astarte, numită și Iștar; și o mulțime de alte divinități.⁹

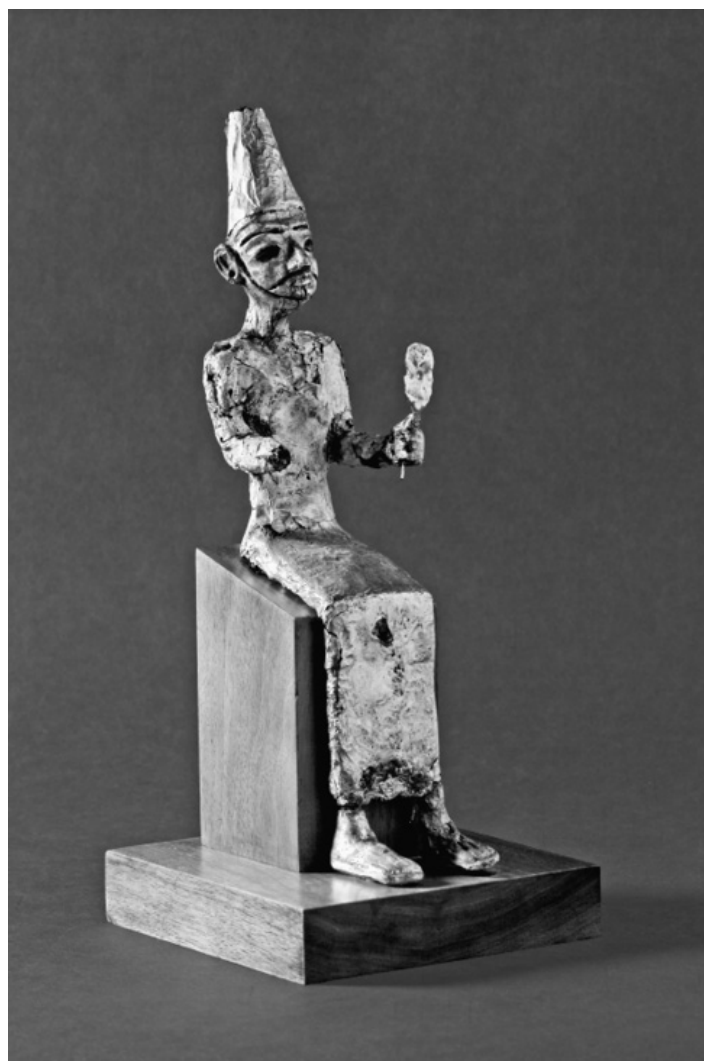
Nu încapă îndoială că *El* era zeul originar al Israelului. Cuvântul *Israel* înseamnă, de fapt, „El stăruie”.

Primii israeliți îl venerau pe *El* sub diferite nume – *El Šaddai* sau El din Munte (Facerea 17:1); *El Olam* sau *El* al Veșniciei (Facerea 21:33); *El Roi*

sau *El* al Vederii (Facerea 16:3); *El Elion* sau *El* cel Preaînalt (Facerea 14:18–14), ca să amintim doar câteva. Deși pare ciudat că israeliții care trăiau în Canaan au adoptat cu atâta râvnă un zeu canaanit, influența teologiei canaanite este de fapt foarte puternică în Biblie – atât de puternică, încât nu ne este deloc ușor să facem o distincție clară – etică, culturală sau religioasă – între canaanii și israeliți, cel puțin nu în istoria timpurie a Israelului (cca 1200-1000 î.Cr.).¹⁰

Viziunea tradițională despre Israel este aceea a unui popor monoteist în sens strict, devotat unicului și singurului Dumnezeu al universului, dar înconjurat din toate părțile de canaanii politeiști și de zeii lor falși. Această viziune nu rezistă însă la o analiză istorică și arheologică serioasă. Căci, în primul rând, nu exista un singur grup de canaanii – termenul este o referire generală la diversele triburi care viețuiau în munții, văile și regiunile de coastă din ținutul Canaan (Levantul de sud, care cuprindea părți din actualele Siria, Liban, Iordania și Israel-Palestina). Acest lucru face aproape imposibilă delimitarea clară a culturii israelite, oricum am defini-o, în cadrul mai larg al culturii canaanite. Mulți savanți sunt acum de părere că israeliții făceau parte din fondul canaanit, fiind un clan montan, care a ocupat zonele înalte și apoi s-a desprins progresiv din grupul mai mare al triburilor canaanite, creându-și o identitate distinctă, dar rămânând înrădăcinat în cultura și religia canaanite. Atât israeliții, cât și canaanii erau popoare semitice vestice, care vorbeau o limbă asemănătoare, aveau o scriere similară și aveau rituri și ritualuri asemănătoare. Foloseau chiar aceeași terminologie religioasă la ceremonii și sacrificii, ceea ce a condus la împrumuturi de zeci de cuvinte din canaanită în ebraică, majoritatea vizând chestiuni religioase.¹¹

Și, desigur, aveau același zeu – *El*.



Statuie a lui *El* așezat. Prin bunăvoința Institutului Orientalal Universității din Chicago

Ar fi mai corect să spunem de fapt că israeliții și canaanii aveau aceiași *zei* pentru că primii israeliți nu pot fi considerați sub nici o formă monoteiști. În cel mai bun caz practicau *monolatria*, adică venerau un singur zeu – pe *El* –, însă fără să nege în mod necesar existența celorlalți zei din panteonul canaanit. Israelii îi venerau ocazional și pe ceilalți zei – mai mult pe Baal și pe Așera, iar într-o măsură mai mică pe Anat. Deși Biblia abundă în pasaje care condamnă închinarea la toți acești zei – majoritatea fiind compuse de cel care a scris mai târziu *sursa sacerdotală* – condamnările nu fac decât să dovedească faptul că zeii respectivi erau într-adevăr venerați de israeliți, nu doar regulat, ci și oficial, după cum o arată prezența lor în Templul de la Ierusalim. Chiar regele Saul, primul rege al

Israelului, i-a numit pe doi dintre fiii săi după zeul Baal – Eşbaal și Meribbaal – iar pe al treilea l-a numit după *Iahve* – *Yehonatan* sau Ionatan.¹²

Toate acestea arată că primii israeliți l-au văzut, cel mai probabil, pe zeul *El* cam în același fel în care îl vedeau și canaanii – ca divinitate supremă, prezidând peste o adunare de divinități inferioare, așa cum prezida Enlil, Amon-Ra, Zeus sau oricare alt Mare Zeu. Israeliiți recunoșteau, și uneori chiar venerau celelalte divinități din panteonul canaanit. Însă supunerea lor era față de zeul de la care își primiseră numele – *El*.

Lui *El* i-a făcut patriarhul Avraam – care își trăise aproape întreaga viață în ținutul Canaanului și fusese impregnat de cultura și religia canaanite (dacă nu cumva era el însuși canaanit) – un legământ, în schimbul unei promisiuni de fertilitate, aceasta fiind, în fond, una dintre funcțiile principale ale lui *El*: „Eu sunt Dumnezeu cel Atotputernic [*El Şaddai* – n. tr.]; fă ce-i plăcut înaintea mea și fii fără prihană... Am să te înmulțesc foarte, foarte tare și am să ridic din tine popoare, și regi se vor ridica din tine“ (Facerea 17:1,6).

El i-a cerut lui Avraam să își sacrifice fiul, ca test al supunerii și al credinței sale; *El* a reînnoit legământul cu fiul lui Isaac, Iacob: „De acum nu te vei mai chema Iacob, ci Israel va fi numele tău“ (Facerea 35:10). Și în numele lui *El* – „Dumnezeu tatălui tău“ (Facerea, 49:25) – a dat Iacob legământul mai departe fiului său Iosif, care, ne spune Biblia, a fost primul israelit care a părăsit Canaanul și s-a stabilit în Egipt. Acolo, urmașii săi au intrat în contact cu o divinitate madianită necunoscută până atunci și autointitulată *Iahve*. Povestea instaurării definitive și finale a monoteismului în spiritualitatea umană – la capătul a secole întregi de eșecuri și respingere – începe astfel cu povestea felului în care zeul lui Avraam, *El*, și zeul lui Moise, *Iahve*, s-au contopit pentru a deveni divinitatea unică și singulară pe care o cunoaștem drept Dumnezeu.¹³

După prima întâlnire cu *Iahve* în deșert, Moise se întoarce în Egipt ducând cu el un mesaj pentru israeliți: zeul străbunilor lor – al lui Avraam, Isaac, Iacob și Iosif – le auzise chemarea și, în curând, îi va elibera din lanțuri. Însă israeliții nu cunoșteau divinitatea lui Moise. Chiar și după ce Moise le demonstrează puterea zeului lui și îi convinge să îl urmeze înapoi în „țara Madian“ – adică în „țara nomazilor lui *Iahve*“, unde se presupune că s-au stabilit după fuga din Egipt –, ei continuă să își arate doar într-o mică măsură loialitatea față de acest zeu necunoscut. Chiar în timp ce

Moise urcă pe „muntele zeului“, pentru a primi un nou legământ de la *Iahve* (cele Zece Porunci) – menit să înlocuiască legământul lui Avraam cu *El* –, israeliții de jos, de la poalele muntelui, se întorc la venerarea zeului lui Avraam făcându-și un idol sub forma unui vițel de aur – simbolul originar al lui *El*.¹⁴

La sute de ani după acest eveniment, autorul *sursei sacerdotale* încearcă să medieze în scris conflictul dintre aceste două poziții manifeste în credința timpurie a israeliților, făcându-l pe zeul lui Moise să afirme în mod explicit: „Eu sunt Domnul [*Iahve* – n. tr.]. M-am arătat lui Avraam, lui Isaac și lui Iacob ca Dumnezeu Atotputernic [*El Šaddai* – n. tr.], iar cu numele meu de Domnul [*Iahve* – n. tr.] nu m-am făcut cunoscut lor“ (Ieșirea 6:2–3). Această afirmație nu face decât să evidențieze faptul că patriarhii Israelului, în a căror memorie vorbea *Iahve*, nu știuseră cine era *Iahve*.

Reconcilierea dintre *Iahve* și *El* se va produce în cele din urmă în Israel, însă istoria acestei reconcilierii este un pic mai aspră decât lasă să se înțeleagă *sursa sacerdotală*. Cultul lui *Iahve* a pătruns – se pare – dinspre ținutul Canaanului de sud, unde se concentrase pentru o mare parte din existența sa. Israelii care trăiau de multe generații în regiunile nordice îl venerau pe *El* ca Mare Zeu, dar îi recunoșteau, iar ocazional îi venerau, și pe ceilalți zei ai Canaanului. De aceea, nu a fost foarte greu să îl adauge la lista lor pe *Iahve*, cu toate că – după cum ne arată Biblia – acest lucru s-a petrecut lent și în etape succesive. Ne putem face o idee despre acest proces gradual citind așa-numita *Cântare a lui Moise* din cartea Deuteronomului:

„Când Cel Preaînalt [*Elion* – n. tr.] a împărțit moștenire popoarelor,
când a împărțit pe fiii lui Adam,
atunci a statornicit hotarele neamurilor
după numărul îngerilor lui Dumnezeu [după numărul zeilor, în original – n. tr.];

Iar partea Domnului [*Iahve* – n. tr.] este poporul lui Iacob, Israel e partea lui de moștenire“ (Deuteronomul 32:8–9).

Acest extraordinar pasaj nu afirmă doar că Israelul recunoștea alți zei subordonați lui *El*, ci îl înfățișează pe *Iahve* în mod clar drept unul dintre acei zei. Pasajul arată că fiecare divinitate a primit „în dar“ o parte din națiunea lui *El*, iar darul pentru *Iahve* a fost națiunea Israelului.¹⁵

Când națiunea Israelului a devenit Regatul Israelului, în jurul anului 1050 î.Cr., contopirea dintre *Iahve* și *El* s-a consolidat. Până și numele lor au fost

alăturate uneori în formele *Iahve-El* sau *Iahve-Elohim*, ceea ce s-a tradus în majoritatea variantelor în engleză ale Bibliei prin *Lord God* [Domnul Dumnezeu – n. tr.]: „Fiul meu, dă astăzi slavă Domnului Dumnezeului [*Iahve-Elohim*] lui Israel și fă mărturisire înaintea Lui și arată-mi ce-ai făcut“ (Iosua 7:19).¹⁶ Consolidarea Regatului Israelului a fost răspunsul la amenințările tot mai mari ale triburilor învecinate. Pentru a-și păstra independența și menține viabilitatea, Israelul și-a centralizat puterea, transformându-se dintr-un trib teocratic condus de profeți și judecători, într-o monarhie condusă de regi. Și așa cum s-a întâmplat în Babilon, Asiria, Egipt și pretutindeni, de îndată ce natura puterii oamenilor pe pământ s-a schimbat, s-a schimbat și natura puterii zeilor pentru a se potrivi cu ea –, așadar politicomorfism.¹⁷

Monarhia înfloritoare a Israelului necesita o divinitate națională: un rege divin care să oglindească autoritatea regelui pământean. Și cum acest regat își avea capitala la Ierusalim, care era localizat în sud, în Iudeea, era natural ca *Iahve* – care era deja văzut ca *Iahve-El* –, să obțină acest rol. În acest fel, divinitatea deșertică venerată de nomazii din Sinai s-a înălțat la cârma panteonului israelit, devenind regele cerurilor și conducătorul tuturor celorlalți zei: „Domnul [*Iahve* – n. tr.] în cer a gătit scaunul Său și împărăția Lui peste toți stăpânește“ (Psalmul 102:19).

Iahve a devenit zeul protector al regilor israeliți, iar la Ierusalim i-a fost ridicat un templu. În el a fost mutată noua divinitate națională, sub forma Chivotului Legământului – a legământului lui Moise. Sub protecția monarhiei Israelului, cultul lui *Iahve* a evoluat într-un regim structurat de sacrificii rituale, narațiuni mitice și rugăciuni melodioase, după un tipar al venerației tribale care a existat pretutindeni în Orientul Apropiat antic.

Cu cât *Iahve* a urcat mai sus în panteonul israelit, cu atât el a absorbit mai rapid calitățile și atributele celorlalți zei – la fel ca Marduk, Assur, Amon-Ra și ceilalți Mari Zei. Îl putem vedea pe *Iahve* în *Psalmi* – forma principală de propagandă regală din Biblie – preluând rolul de rege cersc al lui *El*, ridicându-se pe tron și înconjurându-se cu o oștire cerească în sfatul divin, exact așa cum făcuse *El*.

„Lăuda-vor cerurile minunile Tale, Doamne [*Iahve* – n. tr.]

Și adevărul Tău, în adunarea sfinților.

Că cine va fi asemenea Domnului în nori și cine se va asemăna cu Domnul între fiii lui Dumnezeu? Dumnezeul cel Preamărit în sfatul

sfinților, mare și înfricoșător este peste cei dimprejurul Lui“ (Psalmul 88:6–8; a se vedea și Psalmul 81, 96 și 98).

Iahve a început să preia și imageria zeului furtunii Baal, Cel Care Călărea Norii, devenind: „Cel ce pui norii sub suirea Ta; Cel ce umbli peste aripile vanturilor“ (Psalmul 103:4). „Tu stăpânești puterea mării“, cântă psalmistul; „și mișcarea valurilor ei Tu o potolești“ (Psalmul 88:10).

Iahve a preluat până și trăsăturile feminine ale zeiței Așera, în special pe cele maternale și purtătoare de grijă. *Iahve* strigă ca o femeie care naște (Isaia 42:14): „Ascultați voi, cei din casa lui Iacob și toți cei care ați mai rămas din casa lui Israel“, spune *Iahve*, „pe care v-am purtat din sânul maicii voastre, de care am avut grijă de la nașterea voastră“ (Isaia 46:3).

Dar nici în acest punct de convergență din istoria Israelului, în care *Iahve* era în plină ascensiune, israeliții nu au negat existența celorlalte divinități. Deși unele dovezi arată că ar fi existat o sectă „exclusiv iahvistă“ la Ierusalim, monarhia ca atare nici nu a descurajat, nici nu a încurajat venerarea altor zei; ea s-a concentrat doar pe venerarea zeului național. Așa cum scria renumitul cărturar biblic Morton Smith, „atributul zeului lui Israel [*Iahve*] era, pur și simplu, atributul oricărui zeu major al oricărui popor antic din Orientul Apropiat... și anume era mai mare decât zeii vecinilor săi“.

„Doamne [*Iahve* – n. tr.], cine este asemenea ție între dumnezei? Cine este asemenea ție preaslăvit în sfințenie, minunat întru slavă și făcător de minuni?“ (Ieșirea 15:11)

Din nou, acesta nu este monoteism. În cel mai bun caz este monolatrie, cu toate că și această etichetă este nepotrivită dacă ne uităm la cât de neproblematică era includerea altor divinități în formele de închinare israelite. Asemenea tuturor popoarele antice, israeliților le era greu să și-l închipuie pe *Iahve* drept singurul zeu din univers. Ei credeau că *Iahve* era doar *cel mai bun* zeu din univers. „Că Tu ești Domnul [*Iahve* – n. tr.] Cel Preaînalt peste tot pământul; înălțatu-Te-ai foarte, mai presus decât toți dumnezeii“ (Psalmul 96:10). Îl vedeau pe *Iahve* ca rege sau stăpân peste ceilalți zei: zeul *cel mai înalt*, zeul *cel mai puternic* – zeul *zeilor*.

Într-o bună zi însă a apărut un zeu mai puternic, Marduk, care l-a învins pe *Iahve*, alungându-l pe zeul Israelului de pe tronul său ceresc și instituind – în acest proces – un nou mod de gândire nu doar despre *Iahve*, ci despre însăși natura universului. Căci abia în acest moment din istoria Israelului – în care israeliții sunt alungați de pe pământul pe care li-l promisese zeul lor

și sunt împrăștiați în tot Orientul Mijlociu – încep să se întrezărească primele expresii neechivoce ale monoteismului din întreaga Biblie: „Așa zice Domnul [*Iahve* – n. tr.], Regele lui Israel și izbăvitorul său: «Eu sunt cel dintâi și cel de pe urmă și *nu este alt dumnezeu afară de mine*» (Isaia 44:6).¹⁸

Introducerea monoteismului în rândul evreilor a fost, cu alte cuvinte, un mod de a raționaliza înfrângerea catastrofală a Israelului în fața babilonienilor. Criza de identitate provocată de exilul babilonian i-a obligat pe israeliți să își reevalueze istoria sacră și să-și reinterpreteze ideologia religioasă. Disonanța cognitivă creată de exil cerea un nou cadru religios – dramatic și nemaiîntâlnit până atunci – care să dea sens acestei experiențe. Ideile teologice din trecut – poate un singur zeu să fie responsabil atât pentru bine, cât și pentru rău? poate un singur zeu să preia asupra sa toate atributele omenești deodată? – care fuseseră greu de acceptat au devenit dintr-odată mai acceptabile. Dacă un trib și zeul său formau într-adevăr o singură entitate – ceea ce însemna că înfrângerea unuia reprezenta și decăderea celuilalt –, atunci, din punctul de vedere al acelor reformatori monoteiști care suferiseră exilul babilonian, conceperea unui singur zeu, răzbunător și plin de contradicții era de preferat renunțării la zeu și la identitatea lor ca popor. Toate argumentele istorice împotriva credinței într-un singur zeu au fost înlăturate în acest fel de dorința copleșitoare de supraviețuire a acestui minuscul și insignifiant trib semitic. „Eu sunt Domnul [*Iahve* – n. tr.] și nimeni altul! Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea și restrîștii îi lasă cale: Eu sunt Domnul Care fac toate acestea“ (Isaia 45:6–7).

Așa se naște iudaismul, nu din legământul cu Avraam, nici din fuga din Egipt, ci din cenușa mocnită a unui templu ruinat și din refuzul unui popor înfrânt de a accepta posibilitatea unui zeu înfrânt. Cea mai mare parte a ceea ce cunoaștem astăzi drept Biblia Ebraică sau Vechiul Testament, profesiunea de credință a iudaismului – cunoscută drept Șema („Ascultă Israele, *Iahve* este Dumnezeul nostru, *Iahve* este *unul*“) – a fost ea însăși compusă după acest moment de cotitură din istoria israelită. Chiar și materialul biblic compus înainte de exil – adică sursele iahvistă și elohistă – a fost prelucrat și rescris de autorii sursei sacerdotale și ai Deuteronomului *după* exil, pentru a oglindi această nou descoperită viziune a unui singur Dumnezeu.

Zeul care se ridică, în cele din urmă, din exilul babilonian nu este divinitatea abstractă la care se închina Akhenaton. Nu este spiritul animat pur pe care și-l închipuia Zarathustra. Nu este substanța lipsită de formă a universului, despre care scriau filozofii greci. El este un nou fel de Dumnezeu – atât singular, cât și personal. Un Dumnezeu solitar, care nu are o formă omenească, dar care i-a făcut pe oameni după chipul și asemănarea lui. Un Dumnezeu etern și invizibil, care prezintă gama completă a emoțiilor și calităților omenești – atât bune, cât și rele.

Aceasta este o dezvoltare extraordinară în istoria religiilor – una care a avut nevoie de sute de mii de ani de evoluție pentru a apărea; însă, în același timp, una care va fi răsturnată, doar cinci sute de ani mai târziu, de o sectă neobrăzată de evrei apocaliptici care își spuneau *creștini*.¹⁹

CAPITOLUL VIII

DUMNEZEU ESTE TREI

„La început era Cuvântul [*Lógos* – n. tr.] și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu“ (Ioan 1:1).

Acestea sunt primele cuvinte ale Evangheliei după Ioan. Din clipa în care au fost scrise, acum aproape 2000 de ani, ele au format principala linie de demarcație între religia creștină și cea iudaică – din care s-a născut cea dintâi.

Evanghelia după Ioan este diferită de celelalte evanghelii ale Noului Testament. Evangheliile după Matei, Marcu și Luca sunt numite sinoptice pentru că ele derivă în cea mai mare parte din același material-sursă și astfel, spun mai mult sau mai puțin aceeași istorie a predicatorului itinerant și țăran evreu din Nazaret, pe nume Yeșua (*Iesoús* în greacă), care a făcut miracole și a vindecat bolnavi, a predicat despre Împărăția lui Dumnezeu, a fost proclamat Mesia și salvator al lumii, iar ca urmare a acestei proclamații, a fost arestat și executat de autoritățile romane pentru ca, după trei zile, să se ridice din morți.

Evanghelia după Ioan se bazează pe un alt set de tradiții; ea relatează propriile istorii unice și oferă un cu totul alt parcurs istoric al activităților lui Isus, inclusiv data morții și a învierii acestuia. Evangheliile sinoptice încep istoria lui Isus fie cu începuturile lui ca predicator, fie cu nașterea sa miraculoasă. Evanghelia după Ioan începe povestea lui Isus de la începuturile timpului.

Însă cea mai semnificativă diferență între Evanghelia după Ioan și evangheliile sinoptice este aceea că, în timp ce Matei, Marcu și Luca prezintă o serie întreagă de idei despre cine ar fi fost Isus – un rabin evreu (Marcu 9:5), un rege din dinastia lui David (Luca 19:38), un profet și un legiuitor precum Moise (2:16–18) –, însă doar în Evanghelia după Ioan Isus este recunoscut, în mod neechivoc, drept Dumnezeu întrupat.¹

Această pretenție este prezentă în chiar primele cuvinte ale Evangheliei: „La început a fost Cuvântul...“. *Lógos* este tradus de obicei în bibliile engleze prin „cuvânt“, însă aici „*Lógos*“ înseamnă altceva. *Lógos* este un termen tehnic din filozofia greacă semnificând „rațiune“ sau „logică“, cu toate că și aceste definiții sunt nesatisfăcătoare în raport cu semnificația sa

reală. Pentru greci, logosul era forța rațională care stătea la baza întregului univers. Era, cu alte cuvinte, *rațiunea divină* – mintea din spatele creației. Logosul este ceea ce Xenofan, Pitagora și Platon au avut în vedere atunci când au vorbit despre „unicul zeu“ ca principiu unificator și singular care cârmuiește întreaga creație.²

Oricine ar fi fost autorul Evangheliei după Ioan (nu discipolul Ioan, acesta fiind mort cu mult înainte ca evanghelia să fie scrisă în jurul anului 100 d.Cr.), el a fost un cetățean roman care vorbea limba greacă și era impregnat de filozofia elenistică. Cititorii săi erau de asemenea cetățeni romani vorbitori de limbă greacă, care trăiau într-o lume elenistică. Și astfel, când Ioan folosește în deschiderea evangheliei sale cuvântul *Lógos*, este foarte probabil ca el să se refere la același lucru la care se refereau și grecii: forța primară a creației, prin care au prins viață toate lucrurile.

Însă Ioan face ceva complet neașteptat. Argumentează că această forță primară este, de fapt, un om. Întregul scop al Evangheliei după Ioan este să demonstreze felul în care esența divină abstractă și eternă a creației – care este pe de o parte diferită de Dumnezeu, iar pe de altă parte identică cu Dumnezeu – s-a manifestat pe pământ sub forma lui Isus Cristos: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi“ (Ioan 1:14).

Ca să fim clari, Ioan susține că acela care a creat cerul și pământul și a petrecut treizeci de ani în pădurile izolate din Galileea trăind ca un țăran evreu; că unicul și singurul Dumnezeu a intrat în pântecele unei femei și s-a născut din aceasta; că Stăpânul omniscient al universului a supt de la sânul mamei sale, a mâncat, a dormit și a făcut pe el ca un țănc neajutorat în timp ce universul își vedea mai departe de mersul său fără el; că tocmai creatorul oamenilor a fost crescut de oameni, iar apoi, la sfârșitul vieții lui pe pământ, a fost ucis de către oameni.

„Iar Eu și Tatăl Meu una suntem“, declară Isus în Evanghelia după Ioan. „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl“ (Ioan 10:30; 14:9).

Conceptul „zeu-om“ nu era unul nou în Orientul Apropiat antic. Romanii îi divinizau în mod curent pe împărații lor după moarte, iar uneori, precum în cazul lui Iulius Caesar, chiar în timpul domniilor lor. Dintre cei șaiszeci de împărați care au domnit peste Imperiul Roman între primul și cel de al patrulea secol d.Cr., treizeci și șase au fost divinizați, împreună cu alți douăzeci și șapte de membri ai familiilor lor. S-au ridicat altare și temple pentru le adăposti imaginea, s-au înființat ordine preoțești pentru a le fi

aduse sacrificii, s-au inventat ceremonii religioase ca oamenii să-i venereze ca pe niște zei.³

Romanii au fost fără doar și poate influențați de greci, care aveau o istorie îndelungată a divinizării ființelor omenești. Teologia greacă nu a făcut niciodată o distincție netă între omenesc și divin; marile mituri ale Greciei abundă de semizeii și eroi care dobândesc statut divin ca răsplată pentru serviciile pe care le aduc zeilor. Alexandru cel Mare a fost considerat zeu în timpul domniei sale (336–232 î.Cr.), asemenea tatălui său, Filip al Macedoniei (359–336 î.Cr.), care a mers până într-acolo, încât și-a ridicat singur o statuie care îl înfățișa alături de cei doisprezece zei olimpici ai panteonului grec.⁴



Monedă a lui Caesar Augustus, pe care stă scris CAESAR DIVI F sau „Caesar, Fiul Zeului“.

Classical Numismatic Group, Inc., www.cngcoins.com

Grecii înșiși au preluat probabil obiceiul de la egipteni, care îi considerau pe faraonii lor divini. Deși faraonul putea fi întruchiparea vie a oricărei divinități din panteonul egiptean, el era asociat cel mai strâns cu zeul cu cap de șoim Horus. Mai precis, Horus sălășluia în trupul faraonului atunci când acesta era așezat pe tron. Prin participarea la activitățile care se considera că făceau parte din oficiul divin – mai ales la ritualuri religioase și la ceremonii publice – natura omenească a faraonului se impregna de divin. Iar după moarte, faraonul se dezbrăca definitiv de umanitatea sa și își lua locul printre stele, ca un zeu demn de a fi venerat.⁵

Este foarte probabil ca egiptenii să fi fost influențați la rândul lor de conducătorii mesopotamieni. Ideea unui rege divin își are, în fond, originea în Mesopotamia, ea fiindu-i atribuită – cel mai adesea – lui Sargon cel Mare, conducătorul akkadian care a unificat pentru o scurtă vreme sub

autoritatea sa întreaga Mesopotamie, între 2340 și 2284 î.Cr. Cel de-al patrulea rege al Dinastiei akkadiene a lui Sargon, Naram-Sin, a creat, la rândul, lui o ideologie regală cu totul nouă, declarându-se pe el însuși divin și completându-și numele (Naram) cu numele puternicei zeițe a lunii (Sin).⁶

Așa cum aminteam mai devreme, zeul-om este fără îndoială singurul și cel mai de succes concept contraintuitiv în sens minimal din istoria religioasă. De fapt, singura religie din Orientul Apropiat care nu a avut o tradiție fermă de divinizare a ființelor omenești a fost religia lui Isus însuși – iudaismul.

Am văzut împreună cum imboldul de a umaniza divinul este sădit adânc în procesele noastre cognitive. Însă ce anume determină o întreagă societate să divinizeze umanul: să venereze un om ca și cum ar fi zeu, să îl înzestreze cu vorbire divină, cu cunoaștere divină și cu energie divină, să i se închine și să îi caute ajutorul în această lume și în următoarea?

Nu ar trebui să ne surprindă să aflăm că umanizarea divinului și divinizarea umanului sunt două fețe ale aceleiași monede. În cele câteva mii de ani de la începuturile istoriei religiei organizate – de la Göbekli Tepe până în Grecia – pe măsură ce zeii au preluat toate atributele noastre, unul câte unul, era normal ca ei să preia și cel mai distinctiv imbold omenesc: dorința de putere, nevoia de a-i domina și de a-i controla pe ceilalți. Cu cât această motivație a fost din ce în ce mai mult atribuită zeilor, cu atât relația lor cu umanitatea s-a schimbat, în așa fel încât divinul a ajuns să nu mai fie văzut ca esență vitală a lumii naturale – ca natura divinizată. Ci ca *rege*. Zeii nu se mai ocupau cu împărțirea luminii, a ploii sau a oricărei forțe a naturii, care ne susținea viața. Ci zeii împărțeau *dreptatea*. Prin gurile lor, zeii își făceau cunoscută voința. Cu ochii lor, ei vedeau toate acțiunile noastre. Cu mâinile lor, ei îi nimiceau pe cei care li se împotriveau.

Sigur că zeii nu aveau guri cu care să vorbească, nici ochi cu care să vadă și nici mâini cu care să nimicească. Acestea sunt trăsături umane, nu divine. De aceea, era normal ca reprezentanții pe pământ ai zeilor să vorbească în numele lor, să împartă dreptatea în numele lor, să-i nimicească pe dușmani în numele lor, să poarte în mâinile lor omenești puterea pe care zeii o revendicau.

Rolul de mediator uman în fața zeilor a revenit în mod natural reprezentanților zeilor pe pământ – regi, faraoni și împărați, dar și preoți, profeți, mistici și diverși mesia. Am văzut cum a prins formă acest proces în Mesopotamia antică, prin concentrarea puterii în mâinile unui număr mic de

autocrați care comunicau voința divină. La fel ca în Mesopotamia, de la recunoașterea nevoii unui mediator uman până la divinizarea mediatorului nu a mai fost decât un pas. La urma urmei, era oarecum logic ca persoana care acționa ca o punte între oameni și divin să fie la rândul ei divină (sau cel puțin semidivină).

Cu toate acestea, divinizarea lui Isus a avut în ea ceva disruptiv și unic. Nu pentru că Isus provenea dintr-o religie care nu avea o istorie a divinizării oamenilor. Nici că Isus era un simplu țăran, în vreme ce majoritatea celorlalți zei-oameni ai Orientului Apropiat antic erau regi și împărați.⁷

Ceea ce a făcut ca divinizarea lui Isus să fie ieșită din comun nu a avut prea mult de-a face cu el, cât cu divinitatea despre care se spunea că o întrupează. Căci, în timp ce toți ceilalți zei-oameni ai Orientului Apropiat antic erau concepuți ca una dintre numeroasele manifestări umane ale vreunui zeu, Isus era considerat *singura* manifestare a *singurului* Dumnezeu din univers.

Pentru foarte mulți creștini din primele secole ale creștinismului, aceasta a fost o idee greu de acceptat. În interiorul Bisericii timpurii, s-a format repede o schismă cu privire la ideea lui Ioan că Isus era Logosul: fie Ioan se înșela și Isus fusese doar un om, nu Dumnezeu, fie Ioan avea dreptate și Isus era într-adevăr un zeu – doar că nu unicul, singurul Dumnezeu al universului. Până și o figură marcantă a apologeticii creștine, un mare teolog pe nume Iustin Martirul și Filozoful (100–165 d.Cr.), a fost obligat să admită că dacă Isus era Logosul divin, așa cum pretindea Ioan, atunci el trebuia să fie un cu totul alt zeu – diferit de „Dumnezeul care a creat totul“. Pavel din Samosata (200–275 d.Cr.) episcopul Antiohiei – o comunitate creștină mai mică doar decât Roma ca putere și influență –, a argumentat că Ioan trebuie să fi vrut să spună că Logosul sălășluia *în* Isus, nu că el *era* Isus; Logosul îi fusese dat de către unicul și singurul Dumnezeu ca răsplată pentru „viața lui evlavioasă“. Influentul teolog Arie din Alexandria (256–336 d.Cr.) a mers un pas mai departe: există un singur Dumnezeu, a susținut Arie. Acest Dumnezeu trebuie, prin definiție, să fie indivizibil, necreat și să existe dintotdeauna. Așa că, pur și simplu, nu se poate ca Isus să fie gândit ca Logos. Acesta ar însemna că există *doi* Dumnezei în univers, ceea ce, pentru Arie, era pur și simplu de neconceput.⁸

Cu toate acestea, nu toată lumea era de acord că ideea a doi zei era atât de absurdă. De fapt, în dezbateră polarizată pe tema dacă Isus era om sau un al doilea zeu și, în absența unui compromis între aceste două poziții –

compromis care nu va fi atins decât abia în secolul al IV-lea d.Cr. –, foarte mulți membri ai Bisericii timpurii au acceptat punctul de vedere potrivit căruia nu doar că existau doi zei în univers – unul numit *Iahve*, iar celălalt Isus –, ci și că acești doi zei erau dușmani.

Cel mai faimos susținător al teoriei celor doi zei – cunoscută drept *diteism* – a fost un tânăr cărturar creștin din Asia Mică, pe nume Marcion. Născut cam în aceeași perioadă în care a fost scrisă și Evanghelia după Ioan, Marcion a făcut parte din prima generație de neevrei care au crescut în noua credință creștină. Tatăl său era episcopul din Sinope, un oraș de pe coasta Mării Negre, unde familia lui Marcion deținea o prosperă afacere în domeniul naval.

Avuția i-a oferit lui Marcion libertatea de a alege o viață de plăcere și studiu. S-a cufundat în filozofia greacă și în gândirea creștină și se pare că a aprofundat și scripturile ebraice. Însă tocmai această cunoaștere profundă a religiei iudaice, cât și noii și deloc unificatei secte creștine, abia născută din religia iudaică, i-a provocat lui Marcion o consternare teribilă. Căci indiferent cât încerca, Marcion nu reușea să îl împace pe Dumnezeuul întâlnit în Biblia ebraică, *Iahve*, cu Dumnezeuul pe care Isus îl numea *Tatăl*.

Iahve din Biblie este un „Om al Războiului“ (Ieșirea 15:3; Isaia 63:3), este sângheros – o divinitate geloasă care cere cu voioșie uciderea oricui nu i se închină (Ieșirea 22:20). Odată, acest Dumnezeu a lăsat patruzeci și doi de copii să fie mutilați până la moarte de urși pentru că îl tachinaseră pe unul dintre profeți, din cauza cheliei acestuia (4 Regi 2:23–24). Cum ar putea unicul și singurul Dumnezeu al universului să fie atât de meschin și de obtuz, atât de posesiv și de lacom? Și, mai mult de atât, ce ar putea avea în comun acest Dumnezeu cu Dumnezeuul revelat de Isus – un Dumnezeu al iubirii și al iertării, al păcii și al milei?

Marcion accepta divinitatea lui Isus și era întru totul de acord cu poziția lui Ioan că Logosul era Dumnezeu. Când vorbea despre „Dumnezeul revelat de Isus“, Marcion se referea la Dumnezeuul revelat *în forma lui Isus*. Însă, în același timp îl accepta și pe *Iahve* – Dumnezeuul din Biblia ebraică – în calitate de creator al lumii. El părea să interpreteze cartea Facerii în mod literal. Iar în această lectură, Isus și *Iahve* arătau și mai diferiți. Marcion se întreba ce fel de Dumnezeu ar crea o lume atât de ticăloasă – o lume a dorinței și distrugerii, a vrăjmășiei și urii? Nu spunea Isus că „după roadele lor îi veți cunoaște“? (Matei 7:16) Dacă acest lucru era adevărat, atunci roadele acestui Dumnezeu păreau putrede până la miez.⁹

Singurul răspuns care i se părea logic lui Marcion era că trebuia să fie doi zei – crudul Dumnezeu creator al Bibliei ebraice cunoscut drept *Iahve*, Dumnezeul lui Israel, și Dumnezeul milos și iubitor care a existat dintotdeauna ca Logos, dar care s-a revelat pentru prima dată în lume abia în forma lui Isus Cristos.

Marcion nu era nici pe departe singurul dintre primii creștini care a ajuns la această concluzie. Numeroși creștini vorbitori de greacă, pe care astăzi îi numim generic *gnostici* (din cuvântul grecesc *gnósis* sau „cunoaștere“), au făcut, la rândul lor, distincție între Dumnezeul din Biblia ebraică și Dumnezeul lui Isus, deși – spre deosebire de Marcion – cei mai mulți gnostici au refuzat să îl recunoască pe *Iahve* în calitate de creator al lumii. Ei erau de părere că lumea era opera unui zeu inferior numit *Demiurg* sau „făurar“ – o divinitate diformă și imperfectă care credea despre sine că este singurul zeu din univers.

„El este necuviincios în aroganța lui“, scrie autorul gnostic al *Evangheliei secrete a lui Ioan*. „Căci spune: «Eu sunt Dumnezeu și nu există alt Dumnezeu în afară de mine»; el este neștiutor cu privire la puterea lui și la locul de unde vine.“¹⁰

Demiurgul este cel care a pustiit orașele Sodomei și Gomorei, care a ucis aproape întreaga omenire într-un potop catastrofal și i-a izgonit pe Adam și Eva din Grădina Edenului.

„Dar ce fel de Dumnezeu este acesta?“, se plânge autorul gnostic al *Mărturiei adevărului*: „Mai întâi, [el] i-a interzis din răutate lui Adam să mănânce din pomul cunoașterii. Apoi i-a spus: «Adam, unde ești?... Așa și-a arătat, neîndoielnic, pizma și răutatea.“¹¹

Prin punerea creației universului în mâinile unei divinități inferioare – fie că este vorba de *Iahve* sau de Demiurg – atât Marcion, cât și gnosticii nu s-au străduit doar să justifice o lume strâmbă și păcătoasă – care se afla în opoziție totală cu ideea unui Creator perfect și fără cusur – ci, mai mult, au căutat să îl absolve pe Isus de faptele atroce pe care Biblia ebraică i le atribuie lui *Iahve*.

Însă mai este ceva. Susținând existența a doi zei, acești creștini au încercat să elibereze creștinătatea din rădăcinile ei iudaice, să proclame că este o religie nouă, cu o nouă revelație și cu un nou Dumnezeu.¹²

În 139 d.Cr., Marcion și-a părăsit casa familiei sale de la Marea Neagră și a călătorit la Roma, pentru a-și face cunoscute ideile în fața celei mai mari și mai influente comunități creștine din vremea respectivă. A început prin a

intra în grațiile Bisericii Romane, oferindu-i o donație masivă de 200.000 de sesterți, o sumă care ar echivala în zilele noastre cu câteva milioane de dolari americani. Donația i-a permis lui Marcion să rămână în oraș ca un oaspete de vază al Bisericii.

La Roma, Marcion a început să își adune învățăturile în două manuscrise – unul care rezuma teologia lui (manuscrisul este pierdut, însă o parte din conținutul său ne este cunoscut, grație Părinților Bisericii, care l-au combătut) și altul care a devenit prima încercare de a alcătui un *Nou Testament* din istorie. Canonul lui Marcion conținea o versiune editată a Evangheliei după Luca și zece scrisori ale Apostolului Pavel, ale cărui scrieri despre Cristos ca ființă cosmică, ce exista înainte de timp, se potriveau perfect cu vederile lui Marcion însuși.

După cinci ani în care și-a schițat cu meticulozitate argumentele, Marcion i-a strâns la Roma pe liderii Bisericii și le-a prezentat teologia celor doi Dumnezei. A început prin a argumenta că Isus era Dumnezeu întrupat – o poziție susținută de mulți lideri ai Bisericii aflați în încăpere, dar nu de toți. Apoi Marcion a trecut la afirmația că Isus nu era Dumnezeul pe care toți îl cunoșteau drept *Iahve*. Dimpotrivă, el era un Dumnezeu complet diferit și ca atare necunoscut, care abia atunci se revelase omenirii. Scopul coborârii lui Cristos pe pământ, le-a spus el, nu putea fi pus în legătură cu iudaismul din care se născuse Cristos. Aceasta însemna că religia alcătuită în numele lui Isus, creștinismul, nu mai putea fi legat de iudaismul din care izvorâse. Scripturile ebraice erau depășite; era nevoie de o nouă Biblie. Iar întâmplarea făcea că el adusesse una cu el.¹³

Liderii Bisericii nu au fost mulțumiți. Ei au respins cea mai mare parte a contribuției de substanță a lui Marcion și l-au izgonit din Roma. Marcion însă nu s-a dat bătut. S-a întors acasă și a continuat, de data aceasta cu succes, să țină predici în toată Asia Mică unde a găsit un public receptiv la doctrina sa a celor doi zei. Biserica diteistă pe care a fondat-o a devenit una dintre cele mai mari din toată creștinătatea. Până în secolul al V-lea d.Cr., ea a înflorit în zone întinse din Turcia și Siria.

Suntem îndreptățiți să ne punem întrebarea de ce bătrânii lideri ai Bisericii din Roma erau atât de fermi în menținerea monoteismului iudaic. Chiar și în faza timpurie a istoriei sale, creștinismul nu avea prea multe în comun cu iudaismul. Creștinismul se declarase o credință cu totul nouă, îi demonizase pe evrei ca ucigași ai lui Cristos, începuse să-și întocmească propriile texte sacre în grecește, nu în ebraică, și îi atribuisse lui Isus un

caracter divin care contrazicea însăși definiția iudaică a lui Dumnezeu ca ființă unică și indivizibilă.



Apostolul Ioan și Marcion din Sinope (chipul celui din urmă a fost în mod intenționat distrus) într-o imagine aparținând unui codex italian al Evangheliei, scris în greacă (MS M.748, fol. 150v, secolul al XI-lea). *The Morgan Library & Museum/Janny Chiu/Art Resource, NY*

Adevărul este că dorința Bisericii timpurii de a rămâne fidelă credinței iudaice într-un singur Dumnezeu ar fi putut avea și motive politice, nu doar teologice. Atunci când Marcion și gnosticii s-au învrăjbit cu acești lideri creștini pe tema naturii lui Dumnezeu, ei au pus în discuție și definiția autorității în cadrul acestei Biserici născânde. Așa cum remarcă celebra cercetătoare din domeniul istoriei religiei, Elaine Pagels, Biserica primară, insistând pe credința într-un singur Dumnezeu, își valida de fapt sistemul său de guvernare condus de un singur episcop – episcopul Romei. „Așa cum Dumnezeu domnește în ceruri ca stăpân, domn, conducător, judecător și rege“, scrie Pagels, „la fel, pe pământ, el își deleagă autoritatea membrilor ierarhiei Bisericii, iar aceștia slujesc asemenea unor generali care cârmuiesc o oaste de supuși, asemenea unor regi care domnesc peste «popor», asemenea unor judecători care prezidează în locul lui Dumnezeu“¹⁴.

Acesta este fără doar și poate politicomorfism – „divinizarea politicii pământești“. Influentul Părinte al Bisericii Ignatie al Antiohiei (cca 35–108 d.Cr.) a enunțat această poziție într-un slogan succint: „Un singur Dumnezeu, un singur Episcop“. Orice alterare a primei afirmații diminuează automat autoritatea celei din urmă. Datoria creștină – potrivit cuvintelor lui Ignatie – era să te supui episcopului „ca și cum ar fi Dumnezeu“. Iar Clement I (mort în 101 d.Cr.) – care a fost primul episcop al Romei și deci primul papă – avertiza că oricine refuză să „își plece capul“ în fața autorității sale ca episcop se face vinovat de răzvrătire împotriva lui Dumnezeu și se cuvine executat.

Insistența ierarhiei Bisericii de a avea un singur Dumnezeu și un singur episcop a avut însă un impact minor asupra fidelilor lui Marcion și asupra numeroaselor secte gnostice care au înflorit în anii de început ai creștinismului. Biserica a reușit să implanteze o contradicție în chiar inima acestei credințe înfloritoare. Dacă se insista asupra definiției iudaice a lui Dumnezeu ca ființă unică și indivizibilă – definiție născută din exilul babilonian, atunci Biserica trebuia să ofere o explicație cum de un țaran evreu din ținutul deluros al Galileei putea fi și Dumnezeu. Era o problemă care amenința să destrame Biserica și să pună capăt creștinismului, tocmai când acesta era pe punctul de a dobândi cea mai mare izbândă.

Până la sfârșitul secolului al II-lea d.Cr., creștinismul s-a răspândit atât de mult în Imperiul Roman, încât a devenit imposibil pentru autorități să îl mai ignore. Unii dintre membrii de rang înalt ai curții imperiale se convertiseră deja la noua religie. În 202 d.Cr., Roma a emis un edict care interzicea continuarea convertirilor, iar până la jumătatea secolului al II-lea, supușii creștini ai imperiului au ajuns să fie persecutați pe scară largă. Mulți romani considerau că plaga instabilității politice și economice a imperiului din epoca respectivă era cauzată de abandonarea cultului vechilor zei de către populație. Așa se face că o mare parte din această furie a fost îndreptată împotriva creștinilor, care nu făceau decât să iasă în evidență prin refuzul lor de a oferi sacrificii divinităților romane.

Când Dioclețian – un cetățean roman cu origini umile și care a avansat rapid în ierarhia armatei – a fost numit împărat în 284 d.Cr., acesta și-a stabilit ca misiune prioritară eliminarea creștinismului din Imperiul Roman, în toate formele sale. Au fost arse biserici, au fost confiscate texte sacre și atât laicii creștini, cât și conducătorii Bisericii au fost uciși pentru amuzament, în ceea ce a devenit cunoscut drept Marea Persecuție.

Câțiva ani mai târziu, Dioclețian s-a retras brusc din funcția de împărat, luând decizia crucială de a împărți Imperiul într-o tetrarhie condusă de două perechi de împărați – de prim rang și de rang secund – o pereche în est și una în vest. Soluția s-a dovedit ineficientă, degenerând rapid într-un război civil între pretendenții la tron. În 312 d.Cr., unul dintre acești pretendenți și-a condus armata până la Râul Tibru, în încercarea de a reinstitui domnia unui singur împărat. Numele lui era Constantin și acesta avea să schimbe atât istoria Romei, cât și istoria creștinismului, o dată pentru totdeauna.

Potrivit legendei, în ajunul bătăliei de pe malul Tibrului, Constantin a avut un vis în care a văzut pe cer o cruce de lumină și cuvintele „Prin aceasta vei învinge“. În ziua următoare, le-a cerut trupelor sale să își pună pe scuturile lor ca blazon un simbol necunoscut: *chi și rho* – o cruce formată din primele două litere grecești ale numelui *Christós*. Iar victoria în acea bătălie i-a deschis lui Constantin perspectiva de a se declara singurul și incontestabilul împărat al Romei.

Atribuind Dumnezeului creștin succesul său, când a urcat pe tron, Constantin a pus capăt persecuției creștinilor la Roma și a legalizat creștinismul. Însă noul împărat avea o înțelegere foarte precară a credinței pe care o adoptase; el părea să creadă că această religie era un fel de cult solar. Din câte înțelegea el, cel mai important lucru era credința într-un singur Dumnezeu. Omul care purtase atâtea bătălii pentru a reinstaura domnia unui singur împărat la Roma părea să recunoască – în mod intuitiv – avantajul politic pe care îl aducea adoptarea unui sistem religios monoteist, deși sloganul lui Constantin era puțin diferit de cel preferat de Ignatie și de liderii Bisericii. El prefera varianta „un singur Dumnezeu, un singur Împărat“¹⁵.

Putem doar să ne imaginăm surprinderea lui Constantin când a descoperit nu numai că mulți frați creștini *nu* credeau în existența unui singur Dumnezeu, ci și că nu exista un consens în interiorul Bisericii cu privire la relația dintre acest Dumnezeu și Isus Cristos. Gnosticii și Biserica din Alexandria puneau accentul pe caracterul divin al lui Isus, unii dintre gnostici mergând atât de departe, încât ajungeau să nege umanitatea lui Isus (docetism). Ebioniții (creștini evrei care au constituit cea mai timpurie formă de creștinism) și Biserica din Antiohia puneau accentul pe caracterul uman al lui Isus – ebioniții văzând în Isus un profet făcător de miracole care vorbea inspirat de puterea divină, dar fără să fie el însuși divin.

Unele secte creștine tranșau disputa, susținând că Isus s-a născut om și a devenit divin abia după înviere (această viziune este numită „dinamism“). Alții susțineau că Isus a fost un om „adoptat“ de Dumnezeu ca Fiul al său și a primit statut divin atunci când a fost botezat de Sfântul Duh în Râul Iordan (această viziune este numită „adoțianism“).

Cum Constantin era soldat și nicidecum teolog, el nu a avut prea multă răbdare în fața acestor dezacorduri. A cerut un răspuns ferm la întrebarea privitoare la natura lui Isus și la relația Fiului cu Tatăl. Dacă era să se prezinte în fața populației divizate ca unicul și adevăratul stăpân al Imperiului, avea nevoie de un consens privitor la esența unicului și adevăratului stăpân al cerurilor.¹⁶

În 325 d.Cr., împăratul i-a convocat pe Părinții Bisericii într-un conciliu în orașul Niceea, pentru a lămuri definitiv această chestiune. Spre a sublinia gravitatea situației, Constantin a decis ca el însuși să prezideze conciliul – împodobit în straie regale și flancat de gărzi imperiale. Singurul lucru pe care îl știau fără doar și poate toți cei adunați acolo era că împăratul nu putea accepta un rezultat care ar fi știrbit unitatea lui Dumnezeu. Ceea ce excludea din start poziția gnosticilor, pe cea a fidelilor lui Marcion și a altor secte creștine care acceptau doteismul. Pe de altă parte, Părinții Bisericii nu erau dispuși să accepte o poziție care ar fi negat caracterul divin al lui Cristos, ceea ce excludea poziția ebioniților, pe fideli lui Arie și o mare parte din Biserica din Antiohia.

Cum pot fi însă împăcate aceste două cerințe? Ce fel de gimnastică doctrinară ar putea să treacă peste contradicția ireductibilă că acel Dumnezeu unic și indivizibil, care există în forme multiple, nu este – *prin definiție* – un Dumnezeu unic și indivizibil?

Compromisul realizat la Niceea a fost considerarea lui Isus Cristos Fiul ca fiind „de aceeași substanță“ cu Dumnezeu Tatăl. Ideea se baza pe scrierile unuia dintre cei mai proeminenți teologi ai creștinismului timpuriu, Tertulian din Cartagina (cca 160–220 d.Cr.). Tertulian s-a inspirat din filozofii greci de dinaintea sa și a argumentat că Dumnezeu era o „substanță“. Însă, spre deosebire de greci, Tertulian credea că această substanță luase forma a trei persoane separate: Tatăl (*Iahve*), Fiul (Isus Cristos) și Sfântul Duh (spiritul divin al lui Dumnezeu în lume). Pentru a-și explica teoria, Tertulian a recurs la o analogie: „Când soarele aruncă o rază de lumină“, scria el, „o parte este luată din întreg; însă soarele rămâne în raza de lumină, pentru că este o rază de soare; natura soarelui nu este

împărțită, ci extinsă... La fel, ceea ce izvorăște din Dumnezeu este Dumnezeu și Fiul al lui Dumnezeu, și amândoi sunt una“. Tertulian a inventat un cuvânt nou pentru a descrie această teologie inovatoare – a numit-o *trinitas* sau Trinitatea.¹⁷

Compromisul niceean l-a mulțumit pe împărat, însă pe ceilalți membri ai Bisericii i-a lăsat cu mai multe întrebări. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh își împart substanța divină în mod egal? În fond, deși o rază de soare conține în ea substanța soarelui, ea nu conține *aceeași cantitate* de substanță precum soarele. Și care dintre aceste trei persoane a avut substanța divină la început? Poate că soarele și raza de soare sunt făcute din aceeași substanță, însă soarele este *singura sursă* a acelei substanțe; raza este întru totul dependentă de soare. Stau lucrurile la fel cu Tatăl și Fiul? Este Tatăl sursa substanței, iar Fiul este dependent de Tatăl? Dacă așa stau lucrurile, atunci cum ar putea un Dumnezeu indivizibil să îl creeze pe Isus din el însuși? Nu ar încălca aceasta Unitatea lui Dumnezeu? Nu l-ar face aceasta pe Isus o parte a ordinii create, contrazicând astfel afirmația din Evanghelia după Ioan că Isus a fost cu Dumnezeu „dintru început“? Pe de altă parte, dacă Tatăl și Fiul conțin simultan substanța divină, asta nu înseamnă că de la începutul creației au existat două persoane divine egale?¹⁸

Unii Părinți ai Bisericii, urmând învățăturile teologului Atanasie din Alexandria (298–373 d.Cr.), au încercat să rezolve această confuzie sugerând că Tatăl și Fiul nu erau făcuți „din aceeași substanță“, ci erau „asemănători ca substanță“. Însă sugestia nu a făcut decât să adâncească confuzia.

Într-un final, ultimul cuvânt i-a aparținut omului care a modelat teologia creștină din lumea occidentală într-o măsură mai mare decât orice altcineva: Augustin de Hipona (354–430 d.Cr.). Dumnezeu este Unul, a declarat Augustin, în capodopera sa *Despre Trinitate*. Dumnezeu este etern și neschimbător. Deși acesta este adevărul, Dumnezeu există totuși în trei forme: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Nici una nu este subordonată alteia. Toate trei își împart divinitatea în aceeași măsură. Toate trei există de la începuturile timpului. Iar dacă această idee provoacă confuzie, dacă sfidează logica și rațiunea, dacă pare să contrazică însăși definiția lui Dumnezeu, atunci sarcina credinciosului este să o accepte ca pe o taină și să treacă mai departe.¹⁹

La câțiva ani după moartea lui Augustin, la Conciliul din Calcedon (451 d.Cr.), Biserica a afirmat poziția că Isus Cristos este Dumnezeu *adevărat* și

om *adevărat* – „de aceeași ființă cu Tatăl în ceea ce privește dumnezeirea și de aceeași ființă cu noi în ceea ce privește umanitatea“ –, iar creștinismul nu doar că a depășit cu succes concepția iudaică postexilică despre Dumnezeu ca ființă unică și indivizibilă, ci a cedat în întregime celui mai vechi și mai adânc înrădăcinat imbold al umanității – l-a făcut pe Dumnezeul cerului și al pământului să fie *în întregime* uman. Prin aceasta, creștinismul a așezat religia pe o traiectorie de coliziune cu o altă credință monoteistă nouă, care – la doar un secol după Calcedon –, se va ivi în deșerturile Arabiei și va combate concepția creștină despre Dumnezeul umanizat.²⁰

CAPITOLUL IX

DUMNEZEU ESTE TOTUL

Înainte de zidurile dărâmate ale Ierusalimului, se înfruntau două oștiri. Era anul 614 d.Cr. În interiorul orașului asediat, câteva sute de oameni loiali împăratului bizantin Flavius Heraclius cel Tânăr – chipeșul și tânărul războinic care cucerise tronul după ce îl dăduse la o parte și îl sfârtecaseră în patru cu mâna lui pe ocupantul anterior al tronului – așteptau cu teamă asaltul despre care știau că urma să vină din partea armatei regelui Chosroes II, rege al regilor și conducător al Imperiului Persan (Sasanid).

Vreme de trei sute de ani, aceste două superputeri – creștină, respectiv zoroastriană – se luptaseră pentru controlul asupra Orientului Apropiat, balanța puterii înclinând – după fiecare bătălie nimicitoare – când în favoare uneia, când a celeilalte. Nu era doar luptă pentru teritoriu, ci era ciocnirea între perspectivele religioase divergente ale două regate teocratice, fiecare din ele bazându-se pe o concepție oficială, aprobată și legalizată despre divin – care exista fie în două forme (dualismul zoroastrian), fie în trei (trinitarianismul creștin).

La începutul secolului al VII-lea d.Cr., conflictul neostoit dintre imperii le secase deja de bogății și putere. Însă dușmănia dintre ele era atât de mare, încât nici unul nu-și putea stăpâni dorința de a mai da o lovitură violentă celuilalt. Recenta ascensiune a lui Heraclius lăsase Imperiul Bizantin dezorganizat, așa că persanul Chosroes – gândindu-se să profite de situația nefavorabilă a adversarului său – și-a trimis armata aproape epuizată să jefuiască teritoriile creștine. Trupele sale cuceriseră între timp Antiohia și Damascul. Acum erau în fața zidurilor Ierusalimului, gata să cucerească orașul sfânt și astfel să dea o lovitură simbolică creștinismului.

Zece mii de oșteni persani înarmați până în dinți au înconjurat zidurile orașului, împreună cu o forță auxiliară formată din două mii de luptători evrei care sperau să răzbune cele trei secole de opresiune, masacre și convertire forțată ale regimului creștin. Evreii aveau să își îndeplinească dorința. Când zidurile au cedat, iar armata persană a ieșit învingătoare, regele Chosroes le-a cedat Ierusalimul evreilor, aceștia dezlănțuind pe dată un val de moarte și distrugere peste locuitorii creștini ai orașului.

Dar bizantinii au răspuns. Heraclius și-a refăcut armata și a izgonit trupele sasanide din orașele pe care tocmai le cuceriseră. În 630 d.Cr. el a recucerit Ierusalimul, a alungat garnizoana persană înfrântă către capitala Ctesiphon și i-a masacrat pe evreii rămași. Slăbite și sătule de război, cele două superputeri au cerut pace și fiecare a început să se pregătească pentru ceea ce se presupunea că va fi un răgaz scurt în lupta fără sfârșit a două imperii în declin. Însă atunci s-a întâmplat ceva ce nimeni nu și-ar fi închipuit că se va întâmpla.

După câteva luni de la pecetluirea înțelegerii de pace în orașul Cappadocia, Heraclius și Chosroes au fost vizitați de câte un emisar din deșerturile uitate și neprimitoare ale Peninsulei Arabia. Emisarii aduceau scrisori ale unui profet arab care pretindea că vorbea în numele unui zeu de care nici trinitarienii și nici dualiștii nu auziseră vreodată, dar despre care profetul pretindea că este unicul Dumnezeu din univers.

„În numele lui Allah, Binevoitorul și Milostivul“, începeau scrisorile. „Pace aceluia care merge pe calea cea dreaptă. Te chem la islam și, dacă vei deveni musulman, vei fi în deplină pace, iar Allah îți va îndoi răsplata; însă dacă refuzi chemarea Islamului, vei păcătui prin îndrumarea greșită a supușilor tăi.“

Scrisorile erau semnate de Mohamed Rasulullah sau Mohamed, Mesagerul lui Allah.¹

Regele Chosroes, sfidând toate codurile regale de comportament, l-a ucis pe emisar și i-a poruncit viceregelui său să-l găsească pe acest profet din deșert și să-i taie capul. Heraclius, pe de altă parte, a fost atât de amuzat de îndrăzneala scrisorii, încât, potrivit mărturiilor, a făcut o criză de râs. L-a lăsat pe emisar să plece, a rupt misiva în bucăți și, din câte se pare, nu s-a mai gândit la ea.

Și totuși, în mai puțin de zece ani, adepții acestui profet din deșert au înghițit aproape întreg Imperiul Sasanid – punând capăt zoroastrismului ca religie universală. Au izgonit Imperiul Bizantin din Orientul Apropiat – transformându-l într-o cochilie goală, de cinci ori mai mică decât era înainte. Cât îi privește pe evrei, le-au permis să se întoarcă la Ierusalim și chiar să își practice religia acolo. Ieșite din sălbăticia Arabiei pentru a se confrunta cu o lume dominată de două concepții majore despre divin – Dumnezeu în Trei persoane, respectiv Dumnezeu în Două –, armatele acestei noi religii, numită *islam*, au căutat să smulgă cele două credințe din lumea cunoscută și să le înlocuiască cu viziunea iudaică despre Dumnezeu,

așa cum fusese ea îmbrățișată cu toată inima de profetul lor, Mohamed: Dumnezeu cel Unul.²

Mahomed Ibn Abdallah Ibn Abd al-Muttalib s-a născut cândva în a doua jumătate a secolului al VI-lea d.Cr., în orașul Mecca din Peninsula Arabia. El a venit pe lume ca unic fiu al unei văduve, într-un oraș în care văduvele trăiau fără protecție. A ajuns orfan când era încă mic, într-o societate în care orfanii erau tratați precum sclavii, adică puteau fi cumpărați și vânduți. Cu ajutorul unui unchi binevoitor, tânărul Mohamed a reușit să evite această soartă și să-și câștige o modestă existență făcând călătorii comerciale în Siria și în sudul Yemenului. Perspectivele sale s-au îmbunătățit în mod neașteptat, după vârsta de douăzeci de ani, prin căsătoria cu o negustoreasă mai în vârstă, pe nume Khadija, și prin preluarea profitabilei ei afaceri cu caravane.

Însă, în ciuda relativei avuții și a confortului din viața sa, Mahomed nu a putut scăpa niciodată de sentimentul că era ceva profund strâmb în societatea care îl adusese atât de aproape de o viață de sclavie și disperare – o societate în care masele lipsite de apărare puteau fi exploatare cu ușurință de cei puternici și interesați doar de câștigul lor. Era neliniștit și nemulțumit. A început să-și împartă averea și să-și caute liniștea în munții și viroagele din valea Meccăi – petrecându-și nopțile în rugăciune și meditație și implorând cerurile pentru un răspuns la sărăcia și nefericirea pe care o vedea în lume.

Apoi, într-o zi, cerurile i-au răspuns.

Tradiția spune că Mahomed medita într-o grotă de pe Muntele Hira când a fost luat în posesie de o prezență invizibilă care i-a poruncit: „Recită!“ Experiența inițială a fost urmată de douăzeci și doi de ani de revelații profetice aproape neîntrerupte de la un zeu pe care el l-a numit *Allah* – revelații care au fost reunite în cele din urmă în ceea ce cunoaștem astăzi drept *Coranul* sau Recitarea.

Arabii antici erau deja familiarizați cu Allah, care era probabil echivalentul arab al divinității indo-europene Dyeus și al corespondentului său grec Zeus – adică, un zeu al cerului care urcase cu tenacitate treptele panteonului arab pentru a deveni Marele Zeu. Este însă neclar dacă arabii îl considerau pe Allah o divinitate personală sau, dimpotrivă, un fel de spirit abstract – asemănător forței divine despre care egiptenii și mesopotamienii credeau că susține universul. Allah nu este, de fapt, un nume propriu, ci o contragere a cuvântului arab *al-ilah* care înseamnă pur și simplu, „zeul“ – o

indicație că este posibil ca Allah să fi fost văzut mai degrabă ca un *spirit* divin decât ca o *personalitate* divină. Și, spre deosebire de sutele de alte divinități recunoscute de arabi, Allah pare să nu fi fost reprezentat niciodată ca un idol – ceea ce se poate explica prin faptul că era perceput drept un spirit însuflețitor, fără formă fizică.

Pe de altă parte, arabii îl considerau pe Allah creatorul cerului și al pământului – ceea ce înseamnă că îi atribuiau în mod clar voință și intenții. Îl concepeau pe Allah ca o ființă materială care – asemenea lui Zeus – avusese atât fii, cât și fiice. De fapt, cele trei fiice ale lui Allah – Allat care era asociată cu zeița greacă Atena; Manat care pare să fi avut legătură cu zeița mesopotamiană Iștar; și al-Uzza care era echivalentul arab al Afroditei – au jucat un rol central în spiritualitatea antică arabă, ca intermediari ai lui Allah.

Indiferent cum ar fi stat lucrurile, arabii din Antichitate nu erau prea interesați de o divinitate abstractă, nevăzută, cu care nu ar fi putut interacționa în viața de zi cu zi. Panteonul arab era ocupat de numeroși zei și zeițe, de îngeri și demoni, și de *djinn* – toți slujind nevoile specifice ale închinătorilor lor din deșert și fiind, aproape toți, concepuți în termeni umani neechivoci. Zeii lumii arabe mâncau și beau, făceau sex și procreau, purtau haine și aveau arme (zeița Manat purta două mantale din zale și avea două săbii). Cei mai mulți dintre acești zei – exceptându-l pe Allah – erau sculptați în piatră, după asemănarea ființelor omenești (iar ocazional după asemănarea altor vietăți) și erau găzduiți în sanctuarul central al Meccăi, Kaaba, unde puteau fi vizitați de arabii din regiune și li se puteau aduce daruri și sacrificii în schimbul favorurilor și binecuvântărilor.³

Și totuși, aceasta era o formă înalt evoluată de politeism, una care înglobase în mod liber divinitățile celorlalte religii, inclusiv pe cele ale iudaismului și creștinismului. Patriarhul evreu Avraam își avea propriul idol la Kaaba, la fel ca Isus Cristos și mama lui, Maria. În realitate, un număr mare de arabi considerau că acești zei nu erau nimic altceva decât manifestări multiple ale unei ființe divine unice – chiar dacă una distantă și inabordabilă – pe nume Allah.



Pagină din „Călătoria profetului Mahomed“ din *al-Tararikh* de Hafiz-i Abru (cca 1425 d.Cr.).

Metropolitan Museum of Art / CC0 1.0

Așa se face că, atunci când Mahomed a coborât de pe Muntele Hira cu un mesaj de la același Allah care pretindea că este singura divinitate din univers, el nu a întâmpinat o rezistență teologică semnificativă. Mecca era un oraș tumultuos, pluralist din punct de vedere religios, cosmopolit – un centru al comerțului și negoțului – în care trăiau laolaltă evrei, creștini, zoroastrieni, hinduși și politeiști, într-un mediu care încuraja experimentul religios cel mai îndrăzneț. Declarația monoteistă a lui Mahomed nu trebuie să fi fost nici nouă, nici ofensatoare în vreun fel neobișnuit pentru locuitorii Meccăi. Până și vocabularul folosit de Mahomed pentru a-l descrie pe Allah – Creator și Rege, Stăpânitor al oamenilor și Cărmuitor al destinelor – era aproape identic cu vocabularul pe care îl folosiseră și arabii din Antichitate pentru a-l descrie pe Allah.

Mahomed a adus însă două inovații principale sistemului religios arab, inovații care l-au pus în conflict cu liderii religioși de la Mecca și au făcut ca mișcarea lui să fie una aparte. În primul rând, el a îmbrățișat cu fermitate conotațiile exclusiviste ale sistemului său religios. Nu era suficient ca arabii să creadă că Allah era unicul zeu al universului; ei trebuiau să nege și existența oricărui alt zeu. „O, neam al meu! Adorați-L pe Allah! Voi nu aveți altă divinitate în afara Lui!“ (Sura 7:59).⁹

⁹. Pentru traducerea în limba română a citatelor din Coran, am folosit *Traducerea sensului Coranului cel sfânt în limba română*, ediția a V-a, Editura Islam, București, 2006.

Acesta nu era doar un mod nou de a gândi despre Allah; era un atac direct la adresa ordinii prestabilite. Căci, prin pretenția că nu exista nici un alt zeu, Mahomed submina economia Meccăi, care se baza pe statutul acesteia de oraș-sanctuar, deschis tuturor închinătorilor la toți zeii cunoscuți ai Arabiei. Dacă nu existau alți zei, atunci nu era nevoie de Kaaba și ca atare nu exista nici un motiv ca Mecca să aibă o poziție specială, în calitatea ei de centru religios și economic al Arabiei.

Cea de-a doua inovație, într-o câtva înrudită cu prima, a fost că Mahomed l-a identificat în mod explicit pe Allah cu *Iahve*, Dumnezeu evreilor. Arabii auziseră, desigur, de *Iahve*. Evreii trăiau în Peninsula Arabia de sute de ani – probabil încă din vremea exilului babilonian – și se erau integrați în societatea arabă la toate nivelurile. Arabii acceptau oarecum asocierea lui *Iahve* cu Allah, cel puțin în ceea ce privea rolul de creator al lui Allah.

Însă Mahomed a reimaginat relația dintre aceste două divinități, susținând că Allah a fost cel care a făcut legământul cu Avraam în schimbul făgăduinței de rodnicie (Sura 2:124–133); că Allah a fost cel care i-a apărut lui Moise în forma rugului aprins și l-a instruit să se întoarcă în Egipt pentru a-i elibera pe israeliți din sclavie (Sura 28); că Allah a fost cel care a devastat lumea cu un potop catastrofal, cruțându-i pe Noe și familia lui de la moarte (Sura 71); că Allah a fost cel care i-a trimis un înger Mariei cu vestea cea bună că îl va naște pe Mesia Isus (3:45–51); că Allah a fost de fapt cel care a revelat Torah și Evangheliile (Sura 5:44–46).

Ca să fim clari, Mahomed nu îl *înlocuia* pe *Iahve* cu Allah; el doar îi vedea pe *Iahve* și Allah ca fiind *același Dumnezeu*. Nucleul mesajului lui Mahomed era simplu: el însuși nu era decât unul dintr-un lung șir de profeți care mergea până la Adam, iar lui i se încredințase revelarea nu a unei noi scripturi, ci a „întăririi vechilor scripturi“ (Sura 12:111). „Noi credem în

Allah, în ceea ce ne-a pogorât nouă și a pogorât lui Avraam, lui Ismail, lui Isaac, lui Iacob și semințiilor, precum și în [cărțile] date lui Moise, lui Isus și tuturor profeților de către Domnul lor. Noi nu facem nici o deosebire între ei“ (Sura 3:84).

Este neîndoielnic că Mahomed avea o cunoaștere profundă a iudaismului, dacă ne uităm la felul în care el repovestește miturile iudaice, la reverența sa față de profeții evrei, la venerația față de orașul sfânt al Ierusalimului și la adoptarea aproape fără rezerve a regimului alimentar și a legilor purității iudaice. Atât de mare a fost impactul iudaismului asupra gândirii lui Mahomed, încât unii istorici au mers până la a sugera că islamul – asemenea creștinismului – și-ar fi avut originea într-o sectă evreiască, din care s-a desprins apoi devenind o religie independentă. Deși cei mai mulți savanți resping acest punct de vedere, nu se poate nega faptul că Mahomed a fost puternic influențat de contactele sale cu evreii din Arabia. Nicăieri nu este mai clară această influență decât în acceptarea necondiționată din partea lui Mahomed a concepției iudaice despre Dumnezeu – ca ființă unică și indivizibilă. „Allah este *Unul*“, ne spune Coranul cu emfază. „El este Allah, Cel Unic! El nu zămislește și nu este născut. Și El nu are pe nimeni egal!“ (Sura 112:1–3)⁴

Motivul pentru care această afirmație este atât de importantă este că monoteismul iudaic, ca idee religioasă, era – în același moment istoric – sugrumat de trinitarianismul bizantin într-un colț al Orientului Apropiat și înghițit de dualismul zoroastrian în celălalt. Indiferent dacă a fost conștientă sau nu, decizia lui Mahomed de a denunța atât zoroastrismul, cât și creștinismul („Și nu spuneți «Trei»!“, avertizează Coranul. „Allah nu este decât un Dumnezeu Unic!“ Sura 4:171), precum și aceea de a susține, în schimb, fără rezerve monoteismul iudaic nu doar că a reînviat definiția iudaică a unui Dumnezeu unic și personal, ci a avut ca rezultat crearea unei noi religii universale.⁵

În centrul acestei noi religii a stat un fel de dublare a conceptului de monoteism – care în islam este edificat pe o idee teologică destul de complexă, numită *tawhid*. *Tawhid*, care în arabă înseamnă „unitate“, este mai puțin o afirmare a *singularității* lui Dumnezeu, cât o descriere a *esenței* lui Dumnezeu. Nu înseamnă că există un singur Dumnezeu, ci că Dumnezeu este, prin forma și natura sa, *unicitatea*.

Ca expresie a „unității divine“, *tawhid* impune ca Dumnezeu să fie nu doar indivizibil, ci și absolut unic. Allah este „unul ca nimic altceva“, scria

Abu Hanifa al-Nu'man (699–767 d.Cr.), unul dintre primii teologi musulmani care a abordat acest subiect. „El nu se aseamănă cu nici unul dintre lucrurile create și nici vreunul dintre lucrurile create nu se aseamănă cu El.”⁶

În principiu, acest lucru înseamnă că nu poate exista nici o similaritate fizică între Allah și creația sa, motiv pentru care, spre deosebire de aproape orice alt mit al creației care a apărut în Orientul Apropiat, Coranul respinge explicit credința că Dumnezeu a creat ființele omenești după chipul și asemănarea sa. Dumnezeu nu are chip. Nu are trup, nu este o substanță, nu ia o formă – umană sau de altă factură.

Impresia de suprafață este că Mahomed a încercat în mod deliberat să îl dezumanizeze pe Allah. Iar disprețul lui față de închinarea la idoli era bine cunoscut. Una din primele sale acțiuni după cucerirea Meccăi în numele noii religii a fost să scoată toți idolii din Kaaba și să-i sfărâme în bucăți.

Cu toate acestea, Coranul abundă în descrieri antropomorfe ale lui Dumnezeu. Allah este descris ca ținând „omenirea în mâinile sale” și ca având „ochi atotvăzători” și un chip: „oriîncotro vă veți întoarce, acolo este Fața lui Allah” (Sura 2:11). Coranul îl mai atribuie lui Allah și o mulțime de calități și trăsături omenești – cărora li se spune uneori Frumoasele Nume ale lui Allah – care sunt vădit folosite pentru a crea o personalitate divină pentru o ființa care – dacă ar fi să luăm doctrina *tawhid* în serios – ar trebui să nu aibă nici o personalitate.

Soluția evidentă la această aparentă contradicție între ceea ce ar trebui să fie Allah și felul în care e descris în Coran ar fi să vedem aceste descrieri ca pe unele metafore, nu literale, ale trupului lui Dumnezeu. Altfel s-ar încălca principiul *tawhid*-ului.

Problema este că majoritatea musulmanilor nu citesc Coranul în acest mod. Abu Hanifa, în mod sigur, nu l-a citit așa. În calitatea sa de fondator al celor patru școli principale de drept din islamul sunnit, el a creat un precedent în exegeza coranică prin respingerea vehementă a posibilității de a citi Coranul într-un sens alegoric. Aproape toate școlile de drept din islam insistă că toate cuvintele lui Dumnezeu din Coran trebuie înțelese în mod literal. La urma urmei, dacă Dumnezeu este indivizibil, așa cum o cere *tawhid*-ul, atunci el nu poate fi separat de cuvintele sale. El *este* cuvintele sale. Prin urmare, și cuvintele sale trebuie să fie la fel de eterne și de divine, la fel de neschimbătoare și neschimbabile precum Dumnezeu însuși. Așa că atunci când Coranul se întâmplă să amintească mâinile, ochii sau chipul lui

Allah, acest lucru înseamnă că Allah trebuie să aibă la propriu mâini, ochi și chip. Nu mai contează artificiile și întorsăturile teologice de care este nevoie pentru a da sens unui asemenea punct de vedere. (Are Allah doar două mâini? De ce nu are trei sau o mie? Faptul de a avea două mâini restrânge sau nu puterea atotcuprinzătoare a lui Allah?) Succesorul spiritual al lui Abu Hanifa, al-Hasan al-Așari (874–936 d.Cr.), fondatorul celei mai influente școli tradiționaliste de gândire din islam, a argumentat că Allah are un chip pentru că așa spune Coranul. Și dacă o astfel de lectură literală se întâmplă să contrazică principiul de bază al *tawhid*-ului și deci edificiul pe care se construiește tot islamul, prea puțin mai contează.⁷

Poziția acestor teologi musulmani – și a majorității musulmanilor care le urmează învățăturile până în ziua de astăzi – nu arată doar cât de rezistent este imboldul nostru evoluționist *înnăscut de a umaniza divinul*; mai mult decât atât, ea scoate la iveală paradoxul din inima definiției islamice a lui Dumnezeu. Căci, dacă Dumnezeu are într-adevăr calități și atribute, iar dacă Dumnezeu este într-adevăr indivizibil, așa cum o cere conceptul de Unitate Divină, atunci înseamnă că Dumnezeu nu poate fi separat de nici unul dintre aceste atribute și calități. Dacă Dumnezeu este etern și a existat dintotdeauna, atunci și atributele lui Dumnezeu trebuie să fie eterne; și ele au existat dintotdeauna împreună cu Dumnezeu. Altfel, ele ar fi separate de Dumnezeu, iar acest lucru ar încălca *tawhid*-ul. Chiar și Abu Hanifa a fost obligat să admită acest lucru: „El cunoaște în virtutea cunoașterii sale, cunoașterea sa fiind o calitate eternă; el este atotputernic în virtutea puterii sale, puterea sa fiind o calitate eternă; el creează în virtutea puterii sale creatoare, puterea sa creatoare fiind o calitate eternă“.

Numai că în acest din urmă atribut amintit de Abu Hanifa – puterea creatoare a lui Dumnezeu – se ivește, în modul cel mai spectaculos, paradoxul. Chestiunea este destul de simplă: dacă Dumnezeu este indivizibil și Dumnezeu este Creatorul, atunci cum este cu puțință să existe o separare între Creator și creația lui? Nu sunt Creatorul și creația sa unul și același lucru în mod necesar?

Această întrebare a vexat islamul încă din momentul în care profetul Mahomed a început să predice pentru prima dată la Mecca, deși – ca să fim sinceri – majoritatea cărturarilor islamici au ales să ignore complet chestiunea. Preocupările teologice de acest fel au fost respinse în general de clasa educată din islam ca „pălăvrăgeală“. Cuvântul arab pentru teologie este *kalam* sau „vorbit“, iar de-a lungul istoriei islamice, musulmanii care

au încercat să abordeze dificultăți teologice au fost adesea batjocoriți ca *ahl al-kalam*, „oamenii vorbelor“, ceea ce explică de unde vine atenția covârșitoare pe care islamul a dat-o vreme de secole chestiunilor juridice, în detrimentul celor teologice.

Dar încă de la început, unii gânditori musulmani s-au luptat în mod public cu chestiunea fundamentală privitoare la cum se împacă unitatea lui Dumnezeu cu puterea lui creatoare. Astfel, acești musulmani nu doar că au revitalizat teologia islamică în fața rigidității ortodoxe, ci, mai mult, au creat o ramură cu totul nouă a misticismului islamic, denumit popular *sufism*.

Există numeroase istorisiri despre prima întâlnire dintre legendarul poet sufîit al iubirii, Jalal ad-Din Rumi, și prietenul și mentorul său spiritual, Şams-i Tabrizi, căruia Rumi i-a dedicat multe dintre poemele sale. Cei doi bărbați vor ajunge să formeze cea mai cunoscută prietenie sufîită. Şams va trece într-o zi la sfîinție, iar Rumi va deveni cel mai celebru sufîit din istorie, cunoscut în întreaga lume drept Mawlana sau „Maestrul“. Însă în ziua primei lor întâlniri, în anul 1244 d.Cr., Rumi nu era decât un cărturar obscur, membru al „clasei turbanelor“ din oraşul Konya din Turcia de azi, iar Şams nu era decât un derviş sălbatic și rătăcitor, pe care oamenii îl porecliseră „Pasărea“ datorită apucăturilor lui peripatetice.

Relatările primei întâlniri dintre Rumi și Şams au intrat în legendă; asemenea mai tuturor biografiilor sufite, aceste relatări se cuvin a fi citite ca alegorii care dezvăluie un adevăr ascuns, iar nu ca istorie. În unele dintre variante, Rumi stă singur pe malul unui lac citind, când Şams vine la el.

„Ce faci?“ îl întreabă Şams.

Măsurându-l cu privirea de sus până jos pe călătorul zdrențăros din fața sa, Rumi presupune că este un țăran fără adăpost și-i răspunde: „Ceva ce tu nu poți înțelege“.

În acel moment, în funcție de felul în care este relatată întâmplarea, cărțile din mâinile lui Rumi fie izbucnesc în flăcări, fie îi sar din poală și cad în apă. În orice caz, în toate variantele, cărțile rămân întregi într-un mod miraculos.

„Ce-i asta?“ exclamă Rumi în fața miracolului.

„Ceva ce tu nu poți înțelege“, îi răspunde Şams.

Există și o variantă mai puțin cunoscută, dar mai banală a acestei istorisiri, despre care se spune că a fost repovestită de Şams însuși. În această variantă, Şams îl vede pe Rumi în piața din Konya călare pe un cal

și pășește în fața lui, blocându-i calea. Indiferent însă de felul în care începe povestea primei lor întâlniri – că a fost pe malul lacului sau în piață –, sfârșitul ei este mereu același, cu Șams cerându-i lui Rumi părerea despre un alt mistic sufit, mort de multă vreme, pe numele său Tayfur Abu Yazid al-Bastami – cunoscut tuturor drept *Baiazid*.⁸



Rumi (călare) întâlnindu-l pe Șams. Filă din Jâmi al-Siyarby Mohammad Tahir Suhravardî. *Topkapı Palace Museum / Wikimedia Commons / public domain*

Baiazid, născut în preajma anului 804 d.Cr., în orașul Bastam din nord-estul Iranului, provenea dintr-o familie de preoți zoroastrieni care se convertiseră la islam, puțină vreme după invazia arabă în Persia și după prăbușirea Imperiului Sasanid, în 651 d.Cr. Și-a început educația formală în

școala hanafită, unde s-a adâncit în teologia *tawhid*-ului, în ideea Unității Divine și în enigma atributelor eterne ale lui Dumnezeu.

Ceva din natura acestor cercetări l-a tulburat pe Baiazid și l-a lăsat profund nemulțumit. Și-a abandonat educația formală și a pornit de unul singur în căutarea unei experiențe mai intime a lui Dumnezeu, care nu se preda în nici o școală. În cele din urmă, a intrat sub influența unui grup de sufiți condus de misticul persan Sahl al-Tustari.

Ca mișcare spirituală, sufismul sfidează orice clasificare. Preocuparea sa principală constă în căutarea unei căi directe către Dumnezeu, motiv pentru care sufiții tind să respingă preocupările tradiționale ale dreptului și teologiei islamice, în favoarea unei experiențe nemediate a divinului. Sufiții nu sunt interesați de dezbaterea cu privire la interpretarea literală sau alegorică a Coranului. În schimb, ei susțin că acesta are două niveluri de semnificație: unul exterior, la care musulmanii au acces prin simpla lectură și interpretare personală a textului, și un nivel secret, ascuns, pe care numai un număr restrâns de aleși îl pot înțelege, doar prin genul de cunoaștere intuitivă provenită dintr-o viață de rugăciune și meditație. Stratul exterior îl ajută pe credincios să învețe despre Dumnezeu; stratul ascuns îi permite credinciosului să îl *cunoască* pe Dumnezeu.

Tocmai această dorință de a-l cunoaște pe Dumnezeu l-a făcut pe Baiazid să se alăture ordinului sufit. Baiazid medita zi și noapte încercând cu disperare să dezlege adevărul secret despre care credea că stă ascuns în conceptul *tawhid*-ului. Într-o bună zi, l-a și aflat, ceea ce l-a cutremurat în profunzime. A sărit de pe scaun și a strigat în extaz: „Mărire Mie! Mare este măreția Mea!“

În urechile celor care au auzit aceste cuvinte, Baiazid rostise cea mai scandaloasă erezie. El se numea pe sine însuși, în cuvinte fără echivoc, Dumnezeu. Însă, în realitate, astfel de afirmații erau destul de obișnuite în rândurile unui anumit grup de mistici sufiți numit „Sufiții Beți“ tocmai în virtutea predilecției acestora pentru rostiri extatice similare. Maestrul lui Baiazid, al-Tustari, spusese, la rândul său, celebrele cuvinte: „Eu sunt dovada existenței lui Dumnezeu“, iar un alt discipol al său Mansur al-Hallaj, fusese crucificat pentru că strigase, alergând pe străzile din Bagdad, „eu sunt Adevărul!“⁹.

Însă în timp ce majoritatea musulmanilor credeau că acești Sufiți Beți se asociau pe ei înșiși cu divinul, pentru sufiții precum Șams, aceste afirmații ascundeau o afirmație și mai surprinzătoare și mai importantă despre natura

realității. Iar recunoașterea acestei realități – capacitatea de a înțelege în mod intuitiv ce voiau să spună cuvintele lui Baiazid, al-Tustari și al Hallaj – a reprezentat un fel de ritual inițiativ în sufism. De aceea, când Șams îl întâlnește pentru prima dată pe Rumi în Konya, el îl întreabă despre cuvintele lui Baiazid. Ce a vrut să spună maestrul sufit când a strigat: „Mărie Mie“?

Ca în mai toate căutările mistice, răspunsul la întrebarea lui Șams este irelevant. Șams nu face decât să evalueze cât de demn este Rumi pentru a deveni unul dintre discipolii săi. În unele variante ale poveștii, Rumi nici măcar nu se obosește să răspundă. Pur și simplu, leșină sau intră într-o transă sau privește adânc în ochii lui Șams, pierdut într-un secret pe care numai cei doi par să-l cunoască. Ceea ce contează aici este adevărul ascuns în întrebare. Căci, întrebând ce a vrut să spună Baiazid, Șams pune de fapt o cu totul altă întrebare: „Ce este Dumnezeu?“

Această întrebare a fost în centrul preocupărilor omenești de a înțelege divinul încă de la început. Este Dumnezeu forța însuflețitoare care unește toate ființele vii – așa cum par să fi crezut strămoșii noștri preistorici? Sau natura divinizată – așa cum credeau mesopotamienii? Sau o forță abstractă care impregnează universul – așa cum o descriau unii filozofi greci? Sau o divinitate personificată, care arată și acționează întocmai ca o ființă umană? Sau este Dumnezeu o ființă umană la propriu?

Indiferent ce răspuns am da, întrebarea despre ce este Dumnezeu a reprezentat o preocupare stăruitoare atât pentru credincioși, cât și pentru necredincioși, vreme de sute de mii de ani. Întrebarea propriu-zisă a condus la formarea unor întregi civilizații, dar și la distrugerea lor. A creat pace și prosperitate, dar și război și violență.

Acum însă, un grup de mistici, impulsionați de aderența lor la o formă strictă de monoteism, făceau o propunere radicală: singurul fel de a înțelege unitatea Creatorului este prin acceptarea unității întregii sale creații. Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu este *Unul*, atunci Dumnezeu trebuie să fie *tot*.

Termenul pentru acest concept este *wahadat al-wujud* sau Unitatea Ființei, el fiind propus de una dintre cele mai strălucite minți filozofice din istorie, Muhyiddin Ibn al-Arabi (1165–1240 d.Cr.). Căutând să ofere o bază filozofică fermă pentru concepția sufistă despre divin, Ibn al-Arabi a început prin a ataca principala fisură din doctrina *tawhid*: dacă la început nu exista decât Dumnezeu, atunci cum putea Dumnezeu să creeze ceva, altfel decât din el însuși? Iar dacă Dumnezeu a creat din el însuși, nu intră acest

lucru în contradicție cu unicitatea și unitatea lui Dumnezeu, prin împărțirea lui Dumnezeu în Creator și creația lui?

Soluția lui Ibn al-Arabi la această problemă a fost să confirme ceea ce unii sufiți precum Șams și Baiazid susținuseră de multă vreme: dacă Dumnezeu este indivizibil, atunci nu poate exista nimic care nu să nu fie Dumnezeu. Creatorul și creația lui trebuie să împartă exact aceeași esență eternă, nedistinctă și *inseparabilă*, ceea ce înseamnă că tot ceea ce există în univers există doar în măsura în care împarte aceeași existență cu Dumnezeu. Prin urmare, Dumnezeu trebuie să fie, în esență, suma întregii existențe.¹⁰

Acesta este și răspunsul la întrebarea pe care Șams i-a pus-o lui Rumi. Este și ceea ce a vrut să spună Baiazid atunci când a rostit: „Mărire Mie“. Este motivul pentru care Tustari s-a numit pe el însuși „dovada existenței lui Dumnezeu“. Acești sufiți nu pretindeau că sunt divini, ci proclamau *unitatea* cu divinul. Într-adevăr, pentru majoritatea sufiților, greșeala creștinismului consta nu în încălcarea naturii indivizibile a lui Dumnezeu, prin transformarea lui Dumnezeu într-o ființă umană, ci mai degrabă în credința că Dumnezeu este doar o ființă umană oarecare. Potrivit sufismului, dacă Dumnezeu este cu adevărat indivizibil, atunci Dumnezeu era toate ființele și toate ființele erau Dumnezeu.

Ajungem astfel, în sfârșit, la finalul inevitabil al experimentului monoteist – la încununarea credinței relativ recente într-un Dumnezeu creator, unic, singular, non-uman și indivizibil, așa cum a fost el definit mai întâi în iudaismul postexilic, apoi abandonat în dualismul zoroastrian și în trinitarianismul creștin, pentru a fi revitalizat ulterior în interpretarea sufistă a *tawhid*-ului: Dumnezeu nu este creatorul a tot ceea ce există.

Dumnezeu *este* tot ceea ce există.¹¹

Concluzii

UNUL

În versiunea biblică a creației – sau mai degrabă într-una din cele două versiuni ale creației (cea iahvistă) – Dumnezeu îi creează pe Adam și pe Eva după chipul și asemănarea lui, iar apoi îi lasă liberi în Grădina Edenului, dându-le o poruncă simplă: „Din toți pomii din rai puteți să mâncați, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mâncați, căci, în ziua în care veți mânca din el, veți muri negreșit!“

Însă șarpele – cea mai vicleană dintre creațiile lui Dumnezeu – le spune altceva: „Nu, nu veți muri!“ zice el. „Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și *veți fi ca Dumnezeu*, cunoscând binele și răul.“

Bărbatul și femeia mănâncă împreună din fructul oprit și nici unul din ei nu moare. Șarpele avusese dreptate. Dumnezeu recunoaște acest lucru la judecata cerească: „Omul s-a făcut *ca unul dintre noi*, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci.“

Așa că Dumnezeu îi izgonește pe Adam și pe Eva din grădină și pune de pază la porțile Edenului îngeri purtând săbii de foc, pentru a se asigura că nici un bărbat și nici o femeie nu se vor mai întoarce acolo vreodată.

Pe vremea când eram copil și citeam această poveste, o vedeam ca pe un avertisment ca nu cumva să încalc poruncile lui Dumnezeu, pentru că mă așteaptă aceeași pedeapsă precum cea a lui Adam și a Evei. Acum mi se pare limpede că Adam și Eva nu au fost pedepsiți pentru că au încălcat porunca lui Dumnezeu, ci pentru că au încercat să devină Dumnezeu. Poate că această străveche amintire populară ascunde un adevăr mai profund, unul pe care strămoșii noștri par să-l fi înțeles într-un mod intuitiv, dar pe care noi, cei care am făcut tranziția de la animismul pur din trecut la doctrinele religioase rigide de azi, l-am uitat: Dumnezeu nu ne-a creat după chipul și asemănarea lui; nici noi nu l-am creat pe el după chipul și asemănarea noastră. De fapt, noi *suntem* imaginea lui Dumnezeu în lume – nu în formă sau asemănare, ci în *esență*.¹

Am ajuns la această epifanie la capătul unei călătorii spirituale personale, lungi și întortocheate – pe care am făcut-o atât în calitate de cercetător al

religiilor, cât și ca un credincios. Istoria spiritualității umane pe care o schițez în această carte este, în fond, o oglindire a propriei călătorii de credință – de la copilul cu înclinații spirituale care credea că Dumnezeu era un bătrân cu puteri magice, la statutul de creștin practicant care își închipuia că Dumnezeu este ființa umană perfectă; de la musulmanul scolastic care respingea creștinismul în favoarea monoteismului mai pur al islamului, la sufitul obligat să recunoască faptul că singurul mod în care ideea unui Dumnezeu unic, etern și indivizibil poate fi acceptată este prin ștergerea oricărei distincții între Creator și creație.

Există un termen modern pentru această concepție a divinului: *panteism*, care înseamnă „Dumnezeu este tot” și „tot este Dumnezeu”. În forma sa cea mai simplă, panteismul este credința că Dumnezeu și universul sunt unul și același lucru – că nimic nu există în afara existenței necesare a lui Dumnezeu. După cum se exprimă filozoful panteist Michael P. Levine: „Nimic nu poate fi, în mod substanțial, independent de Dumnezeu pentru că nu există nimic altceva decât Dumnezeu”. Cu alte cuvinte, ceea ce numim lume și ceea ce numim Dumnezeu nu sunt independente sau eterogene. Dimpotrivă, lumea este exprimarea de sine a lui Dumnezeu. Este esența lui Dumnezeu realizată și manifestă.²

Ne putem gândi la Dumnezeu ca la o rază de lumină care trece printr-o prismă și se descompune în nenumărate culori. Fiecare culoare separată pare diferită de toate celelalte, însă în realitate toate sunt la fel. Au aceeași esență. Au aceeași sursă. Astfel, ceea ce la suprafață pare separat și distinct formează în fapt o singură realitate, iar acea realitate este ceea ce numim Dumnezeu.³

Aceasta este, în esență, ceea ce credeau strămoșii noștri preistorici. Animismul lor primitiv era predicat pe baza credinței că toate lucrurile – vii sau nevii – împărtășesc o singură esență: un singur *suflet*, dacă vrei. Aceeași credință i-a îndemnat pe mesopotamienii din Antichitate să divinizeze elementele naturii, până au ajuns să le transforme în zei individualizați și personificați. Același lucru a stat și în inima credinței egiptene timpurii, potrivit căreia există o forță divină care se manifestă atât în zei, cât și în oameni. Este ceea ce filozofii greci au vrut să spună când au vorbit despre „zeu” ca principiu unic și unificator, care cârmuiește întreaga creație.

Eu am ajuns la panteism prin sufism. Însă această credință se regăsește în aproape oricare tradiție religioasă. Panteismul există și în hinduism, atât în

Vede, cât și în Upanișade, însă cu precădere în tradiția Vedanta, care susține că doar *Brahman* (Realitatea Absolută) este real, iar restul este iluzie. „Nu există nimic care nu este Dumnezeu, Dumnezeu este tot ce există.“ Panteismul poate fi identificat în principiul budist că lumea și tot ce este în ea nu sunt decât niște aspecte ale lui Buddha – că toate fenomenele își au principiul existenței ancorat într-o realitate unică. După cum spunea marele maestru zen Dogen Zenji (1200–1253 d.Cr.), „toate cele care există sunt natura lui Buddha“. Este adânc impregnat în taoism, unde principiul divin este prezentat ca temei al întregii existențe. „Nu există nici un loc fără [Tao]... Nu există nici un lucru fără Tao“, scria filozoful chinez din secolul al IV-lea î.Cr. Chuang-Tze.⁴

Se poate ajunge la o formă de panteism și pe calea misticismului iudaic și a conceptului de *țimțum* sau „contractie divină“ – credința că Dumnezeu a trebuit să se retragă în el însuși pentru a face loc apariției universului. Până și în creștinism, care este chintesența religiei umanizatoare, se găsesc tendințe panteiste, în scrierile gânditorilor mistici, ca Meister Eckhart, care scria celebrele cuvinte: „Dumnezeu este Ființa și toate ființele provin din el, în mod direct“⁵.

Nici nu este nevoie de religie pentru a ajunge la panteism, faptul fiind posibil prin filozofie. Filozoful raționalist Benedict Spinoza (1632–1677 d.Cr.) este cel creditat de fapt cu popularizarea panteismului în Occident, el argumentând că, întrucât în univers nu poate fi decât o singură „substanță“ care să aibă atribute infinite, rezultă că, indiferent cum este numită, Dumnezeu sau Natura, ea trebuie să existe ca o realitate unică și nediferențiată.⁶

Dar să-l lăsăm pe Dumnezeu deoparte și să ne uităm la știință și la concepția ei unificatoare despre natură, la conservarea energiei și a materiei și la natura inseparabilă a celor două – avem aici adevărul de netăgăduit că tot ceea ce există acum a existat dintotdeauna și va continua să existe atâta vreme cât universul însuși va continua să existe.

Oricum am privi, un adevăr fundamental rămâne: Totul este Unul și Unul este Tot. Depinde doar de fiecare dintre noi să decidem ce anume este acest „Unul“: cum s-ar cuveni el definit și cum s-ar cuveni el trăit.

Pentru mine și pentru nenumărați alții ca mine, „Unul“ este ceea ce se numește Dumnezeu. Însă Dumnezeul în care cred eu nu este un Dumnezeu personificat. Este un Dumnezeu *dez-umanizat*: un Dumnezeu fără formă

materială; un Dumnezeu pur în existența sa, fără nume, fără esență, fără personalitate.

Deseori când vorbesc despre Dumnezeu în această manieră, mă lovesc de aceeași reacție negativă de care s-au lovit și Akhenaton, Zarathustra, Xenofan și aproape toți ceilalți reformatori religioși care au încercat să de-umanizeze divinul. Oamenii pur și simplu nu știu cum să intre în comuniune cu un Dumnezeu care nu are trăsături umane, atribute umane sau nevoi umane. Cum se poate stabili o relație autentică cu un asemenea Dumnezeu? La urma urmei, noi suntem, așa cum am văzut, adaptați din punct de vedere evoluționist să îl concepem pe Dumnezeu în termeni umani. Este o funcție a creierelor noastre, motiv pentru care cei care au reușit să alunge acest imbold umanizator din ei au făcut-o în mod voluntar și cu mari eforturi.

Însă poate că ar trebui să luăm în calcul și posibilitatea că motivul real pentru care avem un imbold cognitiv de a-l gândi pe Dumnezeu ca o reflecție divină a sinelui nostru este că *fiecare dintre noi* suntem, de fapt, Dumnezeu. Poate că ar trebui mai curând să încercăm stabilirea unei relații cu Dumnezeu ori să devenim pe deplin conștienți de relația care există deja.

Mi-am petrecut cea mai mare parte a vieții mele spirituale încercând să închid prăpastia despre care mi-am imaginat că există între mine și Dumnezeu, fie prin intermediul credinței, fie prin intermediul studiului, fie printr-o combinație a celor două. Ce cred acum este că nu există o prăpastie pentru că nu există nici o distincție între noi. Eu sunt, în realitatea mea esențială, Dumnezeu devenit manifest. Cu toții suntem.

În calitate de credincios și de panteist, îl venerez pe Dumnezeu nu prin frică și cutremur, ci prin uimire și mirare față de lucrările universului – căci universul este Dumnezeu. Mă rog lui Dumnezeu nu pentru a-i cere lucruri, ci pentru a deveni una cu Dumnezeu. Îmi dau seama că acea cunoaștere a binelui și a răului pe care Dumnezeul Facerii se temea într-atât să o dea oamenilor începe cu cunoașterea că binele și răul nu sunt obiecte metafizice, ci alegeri morale. Eu nu îmi fundamentez alegerile morale pe frica de pedeapsa eternă și nici pe speranța unei răsplăți veșnice. Eu recunosc divinitatea lumii și a fiecărei ființe și le răspund tuturor ca și cum ar fi Dumnezeu – pentru că ele sunt Dumnezeu. Și îmi dau seama că singurul mod în care îl pot cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu este să mă bazez pe singurul lucru pe care îl pot cunoaște cu adevărat: *eu însumi*. Așa

cum spunea Ibn al-Arabi: „Cel care își cunoaște sufletul își cunoaște și Domnul“.

Nu este o coincidență faptul că această carte se termină așa cum a început: cu sufletul. Numiți-l cum doriți: *psyhé*, ca la greci; *nefeş* ca la evrei; *chi'i* ca în China; *brahman* ca în India. Numiți-l natura lui Buddha sau *puruşa*. Considerați-l comaterial cu mintea, sau coexistent cu universul. Închipuiți-vi-l ca revenind în Dumnezeu după moarte sau închipuiți-vi-l transmigrând din corp în corp. Simțiți-l ca pe sediul esenței dumneavoastră personale sau ca o forță impersonală care susține întreaga creație. Oricum l-ați defini, credința că sufletul este distinct de corp este universală. Este *prima* noastră credință și ea este cu mult mai veche decât credința în Dumnezeu. Este credința din care s-a născut credința noastră în Dumnezeu.

Numeroase studii despre gândirea copiilor au arătat că avem o predispoziție instinctuală pentru „dualismul substanței“ – adică pentru credința că mintea/sufletul și corpul sunt diferite în forma și natura lor. Aceasta înseamnă că noi intrăm în lume cu un simț înnăscut – neînvățat, neforțat și spontan – că suntem mai mult decât corpurile noastre fizice. Există și anumite procese cognitive care ne împing să aplicăm și altora această credință înnăscută în existența sufletului – fie că sunt sau nu asemănători omului. Însă, pe scurt, atunci când vine vorba de credința în existența sufletului, oamenii se nasc credincioși.⁷

Dacă ei *rămân* credincioși după aceea, aceasta este, din nou, o chestiune de alegere. Cineva poate alege să considere credința universală a oamenilor în existența sufletului un rezultat al unei confuzii sau al unui raționament greșit – un truc al minții sau un accident al evoluției. Altcineva poate să creadă, în fond, că totul – Big Bangul, extinderea spațiului și a timpului, echilibrul dintre masă și energie și așa mai departe – nu este decât un accident al atomilor. Sau poate creația a rezultat exclusiv dintr-un proces fizic care nu reflectă decât articulația celor mai simple proprietăți ale materiei și energiei – fără cauză, valoare sau scop. Aceasta este o explicație perfect plauzibilă a existenței universului și a tot ceea ce este în el. Ea este, de fapt, exact la fel de plauzibilă – și la fel de imposibil de demonstrat – precum existența unui spirit însuflețitor care susține universul și leagă laolaltă sufletul tău cu sufletul meu și cu sufletul tuturor celorlalți – poate chiar cu *toate lucrurile* – care sunt sau au fost vreodată.

Așadar, faceți-vă alegerea.

Credeți în Dumnezeu sau nu. Definiți-l pe Dumnezeu cum doriți și urmați exemplul strămoșilor noștri mitologici Adam și Eva, și mușcați din fructul oprit. Nu trebuie să vă temeți de Dumnezeu.

Sunteți Dumnezeu.

MULȚUMIRI

Datorez această carte, ca de altfel aproape tot ceea ce fac, sprijinului neostoit al soției mele, Jessica Jackley, care nu este doar dragostea vieții mele, ci și cel mai bun prieten și partener pe care îl am în viață. Cartea nu ar fi fost scrisă dacă nu ar fi beneficiat de sprijinul prietenului și colegului meu dr. Ian Werrett, ale cărui cercetări minuțioase și dezbateri, din miez de noapte, pe tema divinului au fost hotărâtoare pentru crearea produsului final. O muncă suplimentară de documentare pentru carte a fost realizată de Safa Sameizade-Yazd și Joseph Lerner. Sunt, ca întotdeauna, recunoscător extraordinarului meu impresar literar, Elyse Cheney, precum și editorilor mei, Will Murphy și Hilary Redmon, ca și publicistului meu neobosit, London King, de la Random House.

NOTE

1. Studii ulterioare au arătat că, deși noțiunile copiilor despre Dumnezeu depind de felul în care îi înțeleg pe oameni în general și pe părinții lor în particular, ei nu îl consideră pe Dumnezeu ca fiind limitat la capacitățile umane. De pildă, atunci când au fost întrebați despre originile unor obiecte din natură precum stâncile masive sau munții, copiii de patru ani au răspuns că Dumnezeu este răspunzător pentru ele, nu oamenii. A se vedea Jean Piaget, *The Child's Conception of the World*, Littlefield, Adams & Co, Paterson, New Jersey, 1960), alături de Nicola Knight, Paulo Sousa, Justin L. Barrett și Scott Atran, „Children's Attributions of Beliefs to Humans and God: Cross-Cultural Evidence“, în *Cognitive Science*, 28/2004, pp. 117–126.

2. O mare parte din teoria mea despre umanizarea lui Dumnezeu pornește de la antropologul Stewart Guthrie, unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai domeniului. În *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York, 1995, Guthrie susține că toate formele de religiozitate pot fi reduse la câte o formă de antropomorfism. Potrivit teoriei, acest lucru se întâmplă pentru că există structuri cognitive înnăscute care îi predispun pe oameni să identifice alte persoane în mediul lor natural, social sau cosmologic. Antropomorfizarea lumii este, potrivit lui Guthrie, „un pariu bun pentru că lumea este nesigură, ambiguă și în căutarea unei interpretări. Este un pariu bun pentru că cele mai valoroase interpretări sunt, de obicei, cele care dezvăluie prezența a ceea ce este cel mai important pentru noi. De obicei, aceștia sunt alți oameni“ (p. 3).

Argumentul lui Guthrie poate fi rezumat ținând cont de trei aspecte. Mai întâi, el alcătuiește o bază teoretică pentru argument, sugerând că religia constă în a vedea lumea ca fiind asemănătoare omului. Ca dovezi în sprijinul acestei afirmații, aduce date etnografice și citează concepții animiste despre suflete și spirite până la zei, figuri mitologice și chiar fenomene naturale, precum zborul păsărilor, cutremurele sau alte dezastre. În al doilea rând, el examinează de ce este plauzibil să vedem religia ca antropomorfizând, în esență, lumea. Ne sunt oferite patru temeuri: (1) Lumea noastră este ambiguă și aflată la începutul dezvoltării. (2) De aceea, prima noastră nevoie este să o interpretăm. (3) Interpretarea pune în joc

posibilitățile cele mai pline de înțeles. (4) Cele mai pline de înțeles posibilități sunt cele care umanizează lumea. În al treilea rând, el prezintă în sprijinul afirmațiilor de mai sus dovezi preluate din științele cognitive și psihologia dezvoltării. În general, Guthrie vede religiozitatea ca pe un pariu împotriva instabilităților observate în natură. Principala lui preocupare nu este să stabilească sau să documenteze felul în care religia este importantă în societate, ci, mai degrabă să formuleze o teorie care să explice originile comportamentului religios.

3. În Mahayana, ramura principală și mai răspândită a budismului (opusă Theravadei, o ramură mai restrânsă și mai puțin teistă), apariția lui Buddha pe pământ este văzută în mod tradițional drept o manifestare pură a *dharmei*, însă în formă umană. Pentru *devas* ca spirite divine umanizate, vezi Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, University of California Press, Berkeley, 1996.

4. Potrivit studiilor realizate de specialistul în psihologie cognitivă Justin Barrett, atunci când participanților religioși devotați li se administrează chestionare de reflecție cu privire la proprietățile pe care ei cred că le are Dumnezeu, aceștia oferă de obicei răspunsuri „teologic corecte”, răspunzând că Dumnezeu este omniprezent sau omniscient, că are o percepție infailibilă sau o atenție nemărginită. Totuși, în conversație, aceiași participanți sunt în egală măsură dispuși să îi atribuie lui Dumnezeu alte proprietăți – de pildă că are o concentrare limitată a atenției sau o percepție limitată sau, pur și simplu, că nu le știe pe toate –, proprietăți care le contrazic pe toate celelalte din răspunsurile scrise. A se vedea Justin L. Barrett, „Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion”, în *Method and Theory in the Study of Religion*, 11/1998, pp. 325–339, și „Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine”, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/1998, pp. 608–619.

I. ADAM ȘI EVA ÎN EDEN

1. Oamenii au evoluat inițial din primate (*Australopithecus*), acum aproximativ 2,5 milioane de ani în estul Africii, migrând apoi și stabilindu-se în Africa de Nord, în Europa și în Asia. De-a lungul următoarelor două milioane de ani au apărut pe pământ numeroase genuri umane (*Homo*): *Homo neanderthalensis*, *Homo erectus*, *Homo soloensis*, *Homo denisova*, *Homo ergaster* ș.a.m.d. *Homo sapiens* european este denumit uneori și Cro-Magnon, după cele cinci schelete de *Homo sapiens* descoperite în 1868 în peștera cu același nume, de lângă satul Les Eyzies din Franța. Teoria

cunoscută în general ca „ipoteza originii unice recente“ susține că oamenii cu anatomie modernă au evoluat în Africa acum 125.000–200.000 de ani, când una dintre ramurile omului timpuriu, *Homo sapiens*, a migrat și s-a stabilit în Eurasia înlocuind o specie mai veche de oameni, neanderthalienii. Această teorie a fost confirmată recent de dovezi ADN. Cu toate acestea, descoperirea de ultimă oră a unor fosile de *Homo sapiens* în Jebel Irhoud, Maroc, care datează de acum cel puțin 300.000 de ani, sugerează că specia noastră ar putea fi mai veche decât s-a crezut inițial. Vezi Jean-Jacques Hublin *et al.*, „New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the Pan-African Origin of *Homo sapiens*“, în *Nature*, 546, 8 iunie/2017, pp. 289–292.

Unii cercetători argumentează în mod pertinent că originile lui *Homo sapiens* s-ar găsi nu în estul sau în sudul Africii, așa cum se presupune de obicei, ci în nordul Africii și cu 50.000 de ani mai devreme decât estimarea anterioară, care data originea sa acum 60.000–70.000 de ani. Pentru această idee, vezi Jean-Jacques Hublin și Shannon P. McPherron, ed., *Modern Origins: A North African Perspective*, Springer, New York, 2012 și Simon J. Armitage *et al.*, „The Southern Route «Out of Africa»: Evidence for an Early Expansion of Modern Humans into Arabia“, în *Science*, 331/6016 (2011), pp. 453–456.

Se consideră în mod obișnuit că *Homo sapiens* și neanderthalienii au împărțit Europa timp de cel puțin zece mii de ani, probabil între 40.000 și 30.000 î.Cr., existând dovezi ample ale încrucișării acestor două specii (toate persoanele non-africane din zilele noastre au aproximativ 2% ADN neanderthalian). O explicație plauzibilă a acestui fapt este că neanderthalienii și *Homo sapiens* s-au încrucișat în Paleoliticul Superior. Însă pe malul unui râu din Siberia a fost descoperit recent un os al unui om care a trăit acum 45.000 de ani, înrudit atât cu *sapiens* cât și cu neanderthalienii. Dat fiind că cercetătorii estimează că împerecherea cu neanderthalieni a început cu 7.000–10.000 de ani mai devreme de apariția omului din Siberia, este posibil ca încrucișarea dintre *sapiens* și neanderthalienii să se fi produs acum 60.000 de ani. Vezi E. Green *et al.*, „A Draft Sequence of the Neanderthal Genome“, în *Science*, 328/2010, pp. 701–722 și Jennifer Viegas, „45,000-Year-Old Man Was Human-Neanderthal Mix“, abc.net.au/science/articles/2014/10/23/4113107.htm.

2. Un excelent abecedar despre viețile strămoșilor noștri *Homo sapiens* este Ian Tattersall, *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*,

Harvest, New York, 1999. Cea mai bună și cea mai accesibilă introducere despre rolul femeilor în societățile paleolitice este *The Invisible Sex* de J.M. Adovasio, Olga Soffer și Jake Page, Harper Collins, New York, 2007.

3. După cum notează Gillian Morris-Kay, „decorarea corpului pare să fi fost o precursoră importantă a creației artistice independente de corp. Folosirea culorii pentru decorarea pielii, a oaselor și a mărgelilor sugerează plăcerea formei și a culorii. Practica străpungerii dinților, cochiliilor și oaselor și înșiruirea lor într-un singur fir sau în mai multe, pentru a crea un pandantiv sau un colier, reprezintă cea mai veche formă de decorare personală după pictarea corpului“ (Gillian Morris-Kay, „The Evolution of Human Artistic Creativity“, în *Journal of Anatomy*, 216/2010, p. 161).

4. În Peștera Le Mas-d’Azil din sudul Franței a fost descoperit craniul unei femei care are orbitele decorate cu sculpturi din os ce simulează privirea și mandibula înlocuită, se pare, cu cea a unui ren. Craniul datează din perioada Magdaleniană, adică din anii 12.000 î.Cr.

Potrivit lui Paul Pettitt, „activitatea mortuară a fost structurată definitiv din punct de vedere simbolic acum 30.000 de ani, poate chiar mai devreme, însă un anumit grad de substrat simbolic este evident și în înmormântările din Paleoliticul Mijlociu, adică acum 100.000 de ani“. Paul Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, Routledge, New York, 2011, p. 269.

„Pe lângă faptul că sunt indicatori clari ai concepțiilor legate de viața de apoi“, arată Brian Hayden, „în mormântările paleolitice sugerează și existența unor forme incipiente de culte ancestrale. Până acum aproximativ 150.000 de ani se pare că nu a existat nici o formă de înmormântare. Când murea cineva, probabil că era lăsat pe pământ să se descompună sau să îi fie sfâșiată carnea, așa cum tibetanii lasă cadavrele în aer liber să fie consumate de animale. [...] Sau este posibil ca oamenii timpurii să fi lăsat cadavrele pe platforme ridicate sau în copaci pentru a fi consumate de păsări și insecte mai degrabă decât de animale carnivore... Semnificativ cu privire la momentul în care încep să apară în mormântările, atestate arheologic, este faptul că nu asistăm la o transformare bruscă a practicii tradiționale respective. Nu este ca și cum o credință nouă și un nou sistem de ritualuri au înlocuit vechile practici și nu este adevărat că oamenii au devenit dintr-odată mai conștienți de igienă [...] sau că și-au dezvoltat dintr-odată o conștiință a morții. Mai degrabă înmormântarea este ceva simbolic. Ea cere eforturi speciale și este adesea însoțită de focuri, de ofrande simbolice sau

de alegerea unor pietre anume.“ (Brian Hayden, *Shamans, Sorcerers and Saints*, Smithsonian, Washington D.C., 2003, p. 115)

Sunt, în mod clar, de acord cu David Wengrow că „dacă este să căutăm la vânătorii-culegători timpurii un interes susținut pentru conștientizarea faptului că sunt ființe compozite, atunci cel mai probabil este să-l găsim în registrele funerare ale societăților paleolitice și mezolitice – care merg înapoi până la cele mai vechi asocieri de părți omenești și părți animale în ansambluri intenționate, atestate în peșterile mortuare de la Skhul and Qafzeh (cca 100.000–80.000 î.Cr.), iar apoi în așa-numitele ansambluri de morminte „șamanice“ din Perioada Natufiană –, decât în arta pictată care a supraviețuit. David Wengrow, „Gods and Monsters: Image and Cognition in Neolithic Societies“, în *Paléorient*, 37/1 (2011), pp. 154–155.

5. O notă despre cuvântul „suflet“. În mod limpede, acesta este un cuvânt „occidental“ care are o conotație religioasă specifică și de aceea nu ar trebui aplicat tuturor credințelor religioase. Aici însă este folosit ca o expresie echivalentă cu „esența spirituală“ și poate fi înlocuit, dacă doriți, cu „minte“. Una dintre cele mai timpurii folosiri ale cuvântului „suflet“ este cea din stela descoperită recent la Zincirli (anticul Sam'al) în apropierea contemporanului Gaziantep, Turcia. Vezi Dennis Pardee, „A New Aramaic Inscription from Zincirli“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 51–71; David Schloen și Amir S. Fink, „New Excavations at Zincirli Höyük in Turkey (Ancient Sam'al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 1–13; și Eudora J. Struble și Virginia Rimmer Herrmann, „An Eternal Feast at Sam'al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 15–49.

6. Deși există un consens unanim că în Paleoliticul Superior oamenii își îngropau morții, se dezbate încă destul de mult dacă practica exista și înainte, în Paleoliticul Mijlociu și în cel Inferior. Vezi Julien Riel-Salvatore și Geoffrey A. Clark, „Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research“, în *Current Anthropology*, 42/4 (2001), pp. 449–479.

Așa cum notează William Rendu, „vreme de mai multe zeci de ani, lumea academică s-a îndoit că au existat înmormântări în Europa de Vest înainte de sosirea oamenilor cu anatomie modernă. Așa se face că, la situl La Chapelle-aux-Saints (Franța), unde a fost avansată pentru prima dată

ipoteza înmormântării neanderthaliene, a fost inițiată o reevaluare globală a teritoriului, combinată cu reexaminarea fosilelor neanderthaliene descoperite anterior. Concluzia proiectului a fost că neanderthalianul din La Chapelle-aux-Saints a fost așezat într-o groapă săpată de alți membri ai grupului său și protejat printr-o acoperire rapidă. Aceste descoperiri atestă existența înmormântării neanderthaliene în Europa de Vest, dar și capacitatea cognitivă a neanderthalienilor de a o realiza“. William Rendu, „Evidence Supporting an Intentional Neanderthal Burial at La Chapelle-aux-Saints“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111/1 (2014), p. 81.

Cea mai timpurie și mai puțin controversată dovadă materială a înmormântării neanderthaliene provine din siturile funerare de la Skhul and Qafzeh, din Israel, care datează de acum aproximativ 100.000 de mii de ani. Dar oase neanderthaliene au fost găsite îngropate în întreaga Europă și în Asia, de pildă la Teșik Taș în Asia Centrală și la Șaneder în Irak, unde a fost descoperită o peșteră mare cu rămășițe neanderthaliene îngropate în ea. Unele dintre aceste înmormântări indică activitate canibală. Vezi Rainer Grun *et al.*, „U-series and ESR Analyses of Bones and Teeth Relating to the Human Burials from Skhul“, în *Journal of Human Evolution*, 49/3 (2005), pp. 316–334 și André Leroi-Gourhan, *The Hunters of Prehistory*, trad. Claire Jacobson, Atheneum, New York, 1989, p. 52.

7. Sigur că animismul nu este o religie propriu-zisă; în acel punct al evoluției noastre nu exista religie. Este mai potrivit să considerăm animismul ca un sistem de credințe, ca o lentilă prin care Adam și Eva vedeau lumea și își vedeau locul lor în ea.

8. Teoriile despre semnificația și rolul artei rupestre paleolitice nu sunt puține. Există teorii care urmează modelul „artei de dragul artei“, în care arta rupestră nu are de îndeplinit nici un rol. Deși această teorie, motivată în primul rând de o subestimare a capacităților cognitive ale omului preistoric, a fost mai mult sau mai puțin abandonată în știința modernă, ea are încă susținători contemporani, precum John Halverson care scrie: „Se afirmă că arta rupestră nu are o «semnificație» în sensul obișnuit al cuvântului, că nu are o referință religioasă, mitică sau metafizică și nici vreun scop magic sau practic propriu-zis. Ea se cuvine înțeleasă, de fapt, ca reflectare a unui stadiu incipient al dezvoltării cognitive, ca un început de abstractizare sub forma imaginilor reprezentate. Această activitate trebuie să fi fost una autotelică – adică un fel de joc, mai exact un joc al semnificării, fără reguli.

Arta paleolitică se poate să fi fost, într-un sens destul de precis și de instructiv, artă de dragul artei.“ V. *Current Anthropology*, 28/1 (1987), p. 63. Mulți alți savanți văd arta paleolitică drept un mijloc pentru transmiterea de informații. De exemplu, arta rupestră ar putea fi o reflectare a „presiunii demografice“ care a rezultat din „închiderea rețelelor sociale în condițiile creșterii densității populației“. Potrivit lui Barton, Clark și Cohen, este posibil ca arta rupestră, produsă în Epoca Paleolitică, să fi presupus revendicări ale dreptului de proprietate. „Se poate ca revendicările acestui drept să fi fost exprimate în mod simbolic, prin artă. În timp ce arta itinerantă ar fi putut servi această funcție, arta permanentă ar fi putut comunica mai eficient revendicări ale domeniului public, prin modificarea vizibilă (și «permanentă») a peisajului.“ Vezi Michael Barton, G.A. Clark și Allison E. Cohen, „Art as Information: Explaining Upper Palaeolithic Art in Western Europe“, în *World Archaeology*, 26/2 (1994), pp. 199–200. Vezi și Clive Gamble, „Interaction and Alliance in Palaeolithic Society“, în *Man*, 17/1 (1982), pp. 92–107, și *The Palaeolithic Settlement of Europe*, Cambridge University Press, 1986 și Michael Jochim, „Palaeolithic Cave Art in Ecological Perspective“, în *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory*, ed. G.N. Bailey, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 212–219.

Cei care subscriu argumentului structuralist susțin că arta rupestră paleolitică este expresia unei viziuni mai cuprinzătoare despre lume, a unei cosmologii sau a unui sistem de idei care organiza viața și cultura paleolitice într-un tipar universal de semnificații. Inițiatorul și cel mai cunoscut susținător al acestei teorii a fost André Leroi-Gourhan, care a negat însă semnificația religioasă a peșterilor. Potrivit lui Leroi-Gourhan și Michelson: „în acest caz nu am avea vestigii de ritualuri, așa cum credeau istoricii mai vechi ai preistoriei, nici măcar o religie sau o metafizică, ci un cadru infrastructural care ar putea servi drept bază pentru un număr infinit de simboluri morale particulare și practici operaționale [...] temele care răzbat din arta paleolitică invită mai degrabă la un studiu psihanalitic decât al istoriei religiei.“ V. André Leroi-Gourhan și Annette Michelson, „The Religion of the Caves: Magic or Metaphysics?“, în *October*, 37/1986, p. 16.

Probabil cea mai cunoscută teorie despre arta rupestră paleolitică ne propune noțiunea „magiei simpatetice“. Pe scurt, teoria susține că arta rupestră era destinată facilitării, într-un sens magic/spiritual, succesului la vânătoare. Ea a fost creată pentru a-i proteja pe vânători și pentru a-i sprijini

pe artiști/vânători, oferindu-le o putere fizică și spirituală asupra prăzii. Unul dintre argumentele principale în favoarea acestei teorii este credința – greșită, după părerea mea și după cum arăt în această carte – că, în cea mai mare parte a sa, arta rupestră paleolitică înfățișează imagini de animale ce par să fie străpunse de sulițe, să sângereze și/sau să prezinte urme de incizii gravate chiar în imagine.

Cel mai cunoscut susținător al teoriei „artei ca magie simpatetică” a fost Abatele Henri Breuil, care a argumentat că picturile preistorice au fost făcute în adâncurile misterioase ale pământului în încercarea de a exercita un control asupra tărâmului natural. Acești artiști timpurii au căutat să asigure succesul la vânătoare și rodnicia perpetuă a prăzii lor, coborând în măruntaiele pământului (o posibilă legătură cu procrearea/sarcina?) și capturând, prin magie, spiritul anumitor animale în cele mai adânci/inaccesibile firi ale peșterii. Cf. Henri Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, trad. Mary Boyle, Hacker Art Books, New York, 1979.

În fine, există și acei savanți, printre care mă număr și eu, care argumentează că arta rupestră paleolitică este expresia unui imbold religios și de aceea ea emană o semnificație spirituală. David Lewis-Williams este de părere că arta este rezultatul unor stări (posibil induse de anumite substanțe) asemănătoare transei unui șaman și că peștera însăși reprezintă un fel de vâl sau de graniță între această lume și lumea spirituală. Vezi Jean Clottes și David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves*, Abrams, New York, 1998). V. David Lewis-Williams și David Pearce, *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the God*, Thames and Hudson, Londra, 2005.

Cu toate acestea, Kevin Sharpe și Leslie Van Gelder au pus la îndoială ideea că picturile și imaginile din peșteri sunt „artă” religioasă. Potrivit lui Sharpe și Van Gelder: „Ipoteza șamanică vine în continuarea marii tradiții de interpretare a «artei» rupestre din Europa de sud-vest, care atribuie semnificații și intenții religioase creatorilor de «artă» din Paleoliticul Superior. (Să se rețină că, alături de mulți alții, punem cuvântul «artă» între ghilimele pentru că, deși fondul de artefacte conține unele imagini artistice, în întregul său el nu pare în mod evident astfel, iar creatorii săi poate că nu i-au dat deloc o intenție artistică.) Pionierul-cheie al descoperirii, înregistrării și interpretării «artei» preistorice din Europa de sud-vest a fost Henri Breuil. [...] Breuil, ca și celebrul său urmaș André Glory, a fost preot

romano-catolic (îl mai putem adăuga aici și pe arheologul și teologul iezuit Pierre Teilhard de Chardin) și de aceea pare ceva natural ca, odată puși în fața măreției «artei» și vechimii ei inspiratoare de venerație, aceștia să vadă acolo un sens și o intenție religioase. S-au raportat în același fel și la peșteri, numindu-le «sanctuare», «catedrale», «capele» și așa mai departe. Ei au inițiat o tradiție care reflectă ethosul cultural de la sfârșitul secolului al XIX-lea și din cea mai mare parte a secolului XX din Franța și Spania, care continuă și astăzi; nu avem decât să aruncăm o scurtă privire pe paginile web despre arta preistorică sau peste literatura *New Age* ca să vedem acest lucru. Lewis-Williams se pliază ferm pe această tradiție. «Arta» pare să fie romantică și misterioasă. În acest caz, interpretarea religioasă apare în mod automat. Iată o poveste bună, care nu îi obligă pe speculatori să se murdărească prin peșteri.“ Kevin Sharpe și Leslie Van Gelder, „Human Uniqueness and Upper Paleolithic «Art»: An Archaeologist’s Reaction to Wentzel van Huyssteen’s Gifford Lectures“, în *American Journal of Theology and Philosophy*, 28/3 (2007), pp. 313–314.

În mod evident, nu sunt de acord cu această analiză și îl voi cita pur și simplu pe Lewis-Williams în replică: „În ciuda întregii varietăți [de artă permanentă din peșterile franceze], putem distinge unele concordanțe. Cel mai evident este faptul uimitor că oamenii au creat imagini în subteran, adesea în locuri în care creațiile lor puteau fi văzute doar de câte o persoană pe rând; iar multe dintre ele puteau fi văzute doar de creatorul lor. Este greu să ne imaginăm vreun motiv pentru crearea acestor imagini greu accesibile dacă artiștii preistorici nu credeau că există un tărâm inferior plin de animale supranaturale și, eventual, de ființe spirituale. Ca toate comunitățile de pe glob, oamenii din Paleoliticul Superior au crezut, probabil, într-un cosmos stratificat, format dintr-un tărâm inferior, un tărâm în care trăiau ființele omenesti și un tărâm situat dincolo de cer. Presupunerea vizează doar ființele despre care se credea în Paleoliticul Superior că locuiau la nivelurile spirituale și felul în care ele îi influențau pe oameni.“ V. David Lewis-Williams, „Into the Dark: Upper Palaeolithic Caves in Western Europe“, în *Digging Stick*, 27/2 (2010), p. 5. A se vedea Sharpe și Van Gelder, „Human Uniqueness and Upper Paleolithic «Art»“, pp. 311–345.

9. Lewis-Williams este cel care a formulat în mod scilicitor teza „cosmosului stratificat“ menționată aici, remarcând că „oamenii din Paleoliticul Superior înțelegeau, probabil, intrarea în peșteri ca un echivalent al intrării în lumea de dedesubt [...], tunelurile din peșteri erau

«interstițiile» lumii de dedesubt, iar pereții, planșeurile și plafoanele erau «membranele» prin care se putea pătrunde către ce era dincolo. Diferitele zone de activități erau deci subdiviziuni ale unui tărâm inferior.” (David Lewis-Williams, *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*, Thames and Hudson, Londra, 2010, p. 210.)

10. Alte exemple de artă rupestră extraordinar de bine păstrată sunt în peșterile Altamira și Tito Bustillo din Spania. El Castillo este „un disc roșu mare cu însemne punctiforme” aflat pe „Panoul Mâinilor”. A. Pike *et al.*, „U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain”, în *Science*, 336 (2012), p. 1411–1412. A se vedea și M. Garcia-Diez, D.L. Hoffman, J. Zilhao, C. de las Heras, J.A. Lasheras, R. Montes, și A.W.G. Pike, „Uranium Series Dating Reveals a Long Sequence of Rock Art at Altamira Cave (Santilana del Mar, Cantabria)”, în *Journal of Archaeological Science*, 40/2013, pp. 4098–4106.

Pentru discuții utile despre arta itinerantă și arta parietală din Paleoliticul Superior, despre răspândirea geografică, vârsta și diversitatea ei, vezi și Oscar Moro Abadia și Manuel R. Gonzalez Morales, „Paleolithic Art: A Cultural History”, în *Journal of Archaeological Research*, 21/2013, pp. 269–306; Paul Bahn, Natalie Franklin și Matthias Stecker, ed., *Rock Art Studies: News of the World IV*, Oxbow Books, Oxford, 2012; Gillian M. Morris-Kay, „The Evolution of Human Artistic Creativity”, în *Journal of Anatomy*, 216/2010, pp. 158–176; Michel Lorblanchet, „The Origin of Art”, în *Diogenes*, 214/2007, pp. 98–109; Paul Pettitt și Alistair Pike, „Dating European Palaeolithic Cave Art: Progress, Prospects, Problems”, în *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14/1 (2007), pp. 27–47; Curtis Gregory, *The Cave Painters: Probing the Mysteries of the World's First Artists*, Alfred A. Knopf, New York, 2006; Gunter Berghaus, *New Perspectives on Prehistoric Art*, Praeger, Westport, Conn., 2004; Randall White, *Prehistoric Art: The Symbolic Journey of Humankind*, Harry N. Abrams, New York, 2003; Paul Bahn, *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art*, Cambridge University Press, 1998; și Margaret W. Conkey, „A Century of Palaeolithic Cave Art”, în *Archaeology*, 34/4 (1981), pp. 21–22.

11. Peșterile Volp au fost explorate pentru prima dată de cei trei fii ai contelui Henri Bégouën, profesor de preistorie la Universitatea din Toulouse (de unde și numele *Les Trois-Frères*). Într-o zi liniștită de vară, în 1912, frații și-au confecționat o barcă artizanală din conserve și canistre

goale de gazolină, și au vâslit de-a lungul brațului îngust al Râului Volp către intrarea parțial inundată în peșteră. În semiîntuneric, au putut distinge gravurile superficiale de pe pereții peșterii, cu toate că nu își dădeau seama care era semnificația lor. Explorarea grotelor a încetat când a izbucnit Primul Război Mondial, frații plecând, unul câte unul, pe front. Abia la sfârșitul războiului, în 1918, s-au întors la peșteră și la aventurile lor din copilărie. Însă tatăl lor, contele Bégouën, recunoscuse între timp importanța descoperirii și îl contactase deja pe prietenul său, arheologul și preotul francez Henri „Abatele“ Breuil. Cea mai mare parte a descrierii pe care o fac aici peșterilor Volp provine din mărturia lui Breuil din *Four Hundred Centuries of Cave Art*, pp. 153–177.

12. Pentru alte „instrumente“ paleolitice, vezi Ian Tattersall, *Becoming Human*, pp. 13–14, 213. Potrivit lui Randall White, „există tot mai multe dovezi că acustica a jucat un rol important în alegerea amplasamentului picturilor în interiorul grotelor. Michel Dauvois, care a studiat trei peșteri (Fontanet, Le Portal și Niaux) a dovedit existența [...] unei corespondențe puternice între zonele cu o acustică de înaltă calitate și densitatea picturilor și a gravurilor. Acest gen de cercetare este doar la început, însă nu este greu să ne imaginăm că această calitate a sunetului a contat mai ales acolo unde activitățile din grote includeau muzică la fluier sau la instrumente din piatră, cânturi sau incantații“ (Randall White, *Prehistoric Art*, p. 16).

13. Lewis-Williams susține că punctele sunt consemnarea unor viziuni (imagini ciudate, nepământene, văzute de un șaman atunci când intră în cealaltă lume), pe care oamenii preistorici și le „fixau“ după ce ieșeau „dintr-o stare modificată a conștiinței“. Leroi-Gourhan și Michelson au argumentat, dimpotrivă, că tiparele geometrice reprezintă organe sexuale: „[Tiparele sunt] alcătuite din figuri masculine și feminine, din reprezentări genitale, din semne de tipuri foarte diferite, care se divid în două serii: primele sunt semne «pline» (ovale, triunghiuri, dreptunghiuri), celelalte sunt semne «suple» (linii drepte, curbe sau ramificate și secvențe de puncte), dar și din amprente, lăsate pe perete și evidențiate în culori. Compararea obiectelor la care trimite fiecare serie de semne ne face să vedem seriile ca variante multiple ale unor simboluri sexuale, cele suple fiind masculine, iar cele pline fiind feminine.“ (David Lewis-Williams, „Debating Rock Art: Myth and Ritual, Theories and Facts“, în *South African Archaeological Bulletin*, 61/183/2006, pp. 105–111); *The Mind in*

the Cave: Consciousness and the Origins of Art, Thames and Hudson, Londra, 2004 și Leroi-Gourhan, „The Religion of the Caves“, pp. 12–13.)

14. Ilga Zagorska scrie despre simbolismul ocrului roșu în ritualurile funerare din Epoca de Piatră. „Culoarea roșie este o reminiscență a substanțelor naturale cu aceeași culoare, precum sângele. Prezența culorii roșu la înmormântări este privită ca fiind legată de ideea morții și a conservării energiei vitale, ea oferind putere magică pentru călătoria în lumea de dincolo. Într-un sens mai larg, folosirea ocrului a fost asociată cu lumea spirituală umană, cu lărgirea cunoașterii, iar în context mortuar a fost pusă în legătură cu începuturile gândirii simbolice. [...] Cercetătorii au evidențiat însă și faptul că ocrul nu a fost folosit în același fel pretutindeni și oricând, iar prezența sau absența sa nu este întotdeauna comprehensibilă sau accesibilă interpretării“ (Ilga Zagorska, „The Use of Ochre in Stone Age Burials of the East Baltic“, în *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, ed. Fredrik Fahlander și Terje Oestigaard, Archaeopress, Oxford, 2008, p. 115).

Julien Riel-Salvadore și Geoffrey A. Clark consideră că larg răspândita folosire a ocrului poate fi explicată mai degrabă în termeni funcționali decât simbolici. „Poate că oferea o izolare mai bună împotriva frigului și a umezelii, poate că netezea suprafața solului și lustruia mărgelile din os, poate că servea ca astringent sau ca antiseptic sau poate chiar că încetinea putrefacția. [...] De aceea, prezența sa în morminte ar putea indica, pur și simplu, cunoașterea unei substanțe folosite care a fost investită apoi, în mod gradual, cu proprietăți estetice și/sau rituale în Paleoliticul Superior. Aceasta sugerează că ocrul a ajuns la o folosire larg răspândită abia mai târziu, poate abia acum 20.000 de ani“ (Julien Riel-Salvadore și Geoffrey A. Clark, „Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research“, în *Current Anthropology*, 42/4/2001, pp. 449–479). A se vedea și Erella Hovers, Shimon Ilani, Ofer Bar-Yosef și Bernard Vandermeersch, „An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave“, în *Current Anthropology*, 44/4/2003, pp. 491–522.

15. Una dintre cele mai vechi forme de expresie artistică din Epoca Paleolitică o reprezintă amprente negative și pozitive de mâini în ocr, roșu (cele mai multe), negru, alb și galben (cele mai rare). Dacă amprente pozitive au fost făcute prin cufundarea mâinii în pigment umed și presarea ei pe peretele grotei, imaginile negative au fost, cel mai probabil, create prin

sufierea pe gură a pigmentului peste mână, producându-se astfel un efect de halo în jurul degetelor, al încheieturii și dosului palmei. Un număr mare de grote din sudul Franței, din nordul Spaniei și din Italia prezintă amprente de mâini, pozitive și negative, însă această formă de expresie nu s-a mărginit, sub nici o formă, la Europa de Vest.

Descoperirea de amprente negative în Indonezia, contemporane cu cele de la El Castillo și Altamira, ca să nu mai vorbim de descoperirea unei arte decorative la fel de vechi precum cea de la Chauvet, pot avea consecințe importante asupra felului în care înțelegem originea și dezvoltarea artei în Paleoliticul Superior, precum și semnificația/semnificațiile ei. Vezi Paul Pettitt, A. Maximiano Castillejo, Pablo Arias, Roberto Peredo și Rebecca Harrison, „New Views on Old Hands: The Context of Stencils in El Castillo and La Garma Caves (Cantabria, Spain)“, în *Antiquity*, 88/2014, p. 48; M. Aubert, A. Brumm, M. Ramli, T. Sutikna, E.W. Saptomo, B. Hakim, M.J. Morwood, G.D. van den Bergh, L. Kinsley și A. Dosseto, „Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia“, în *Nature*, 9 oct/2014, pp. 223–237; v. și Michel Lorblanchet, „Claw Marks and Ritual Traces in the Paleolithic Sanctuaries of the Quercy“, în *An Enquiring Mind: Studies in Honour of Alexander Marshack*, ed. Paul Bahn, Oxbow Books, Oxford, 2009, pp. 165–170.

Majoritatea tiparelor sunt ale mâinii stângi, nu ale mâinii drepte. S-ar părea că aceasta are legătură cu metoda prin care au fost create tiparele (mâna dreaptă fiind folosită pentru a ține cochilia, recipientul sau instrumentul în formă de pai care conținea pigmentul). Mai mult, s-ar părea că există o relație destul de puternică de proximitate față de crăpături, depresiuni și ridicături a amprentelor din grote. După cum remarcă Pettitt *et al.*, tiparele de mâini „se găsesc într-o asociere evidentă cu caracteristici naturale, în special cu fisuri, cu ridicături convexe sau cu depresiuni concave. [...] În total, 80% din tiparele de la La Gama și 74% din cele de la El Castillo prezintă un gen de asociere ori cu fisuri, ori cu ondulări ale suprafeței grotelor. Dat fiind că existau zone cu piatră «netedă» ușor accesibile și în apropierea tiparelor, rezultă că aceste asocieri nu pot fi întâmplătoare. Unele tipare par să se «potrivească» cu caracteristicile topografice subtile ale pereților, în timp ce altele au fost poziționate pe ridicături ale peretelui în așa fel încât să pară că «apucă» peretele, precum exploratorii când își folosesc mâinile pentru a înainta în peșteri“ (Paul Pettitt *et al.*, „New Views on Old Hands“, p. 53).

Dean Snow a argumentat, în două articole separate, că majoritatea amprentelor negative care datează din Paleoliticul Superior aparțin unor femei. După ce a analizat 32 de tipare din 8 peșteri din Spania și Franța, Snow a tras concluzia că femeile sunt răspunzătoare pentru 24 dintre cele 32 de amprente preistorice din studiul său (adică 75%). Deși algoritmul lui Snow a fost capabil să identifice sexul bărbaților și femeilor moderni pe baza urmelor de mâini doar în 60% din cazuri, el pretinde că dimorfismul sexual al celor mai timpurii *Homo sapiens* era mult mai pronunțat în Paleoliticul Superior decât este astăzi. Lăsându-i pe detractorii lui Snow la o parte, această nouă ipoteză dă naștere unor întrebări interesante despre arta din epoca Paleoliticului Superior. Și anume, care dintre cele două sexe – dacă se pune problema – este mai implicat în arta din epoca respectivă? Presupunând că femeile *au fost* cele responsabile pentru crearea artei permanente, atunci cum afectează acest lucru teoriile lui Breuil și Lewis-Williams care au susținut că picturile și imaginile erau legate de o „magie simpatetică” sau de stări modificate ale conștiinței, trăite de șamani? În fine, are genul artistului vreo influență asupra semnificației, intenției sau scopului tiparelor de mâini din Paleolitic? Vezi Dean Snow, „Sexual Dimorphism in Upper Palaeolithic Hand Stencils”, în *Antiquity*, 80/2006, pp. 390–404 și „Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art”, în *American Antiquity*, 4/2013, pp. 746–761.

În Peștera Gargas (descoperită în 1906) din Pirineii din sudul Franței au fost descoperite peste 150 de tipare de mâini care datează de acum 25.000–27.000 de ani. Spre deosebire de tiparele din alte situri din Paleoliticul Superior, multora dintre amprente de mâini de la Gargas le lipsește câte un deget. În chip deloc surprinzător, aceste amprente au făcut subiectul unor multiple presupuneri din momentul în care Émile Cartailhac le-a amintit pentru prima dată în scris, diversele interpretări atribuite reducându-se la trei ipoteze: (1) degetele „artistului” au fost îndepărtate din motive sacrificiale (rituri de trecere, „magie simpatetică” sau identificare în interiorul unui grup sau între grupuri); (2) degetele au fost pierdute din cauze naturale sau accidentale (degerături, răni, boală, defecte congenitale); (3) degetele au fost îndoite în mod intenționat pentru a crea forme și configurații diferite (un posibil „limbaj al semnelor” al vânătorilor-culegători, cu referire la animale specifice). Deși ultima este, probabil, cea mai solidă dintre toate, nici una dintre ipotezele menționate nu este deosebit de convingătoare.

Înainte de toate, dacă ar exista un motiv sacrificial în spatele îndepărtării degetelor, ar fi de așteptat să putem identifica în Gargas un tipar standardizat al mutilărilor, însă un asemenea tipar lipsește. De asemenea, dacă mutilările erau intenționate sau dacă degetele erau îndoite cu un scop ca, de pildă, reprezentarea unor animale specifice, atunci ar fi de așteptat să regăsim această practică și în alte peșteri, însă imagini asemănătoare nu se găsesc decât în alte două peșteri. Mai mult, îndepărtarea intenționată a degetelor este illogică pentru că ea ar compromite atât siguranța, cât și productivitatea individului și a grupului, care se bazează pe toți membrii săi pentru a supraviețui. În fine, mai multe amprente de mâini din Gargas par să fie făcute de aceeași persoană, însă din tipare lipsesc fie un deget, fie altul, ceea ce sugerează îndoirea degetelor, ghidușie sau o tehnică precară, adică lucruri care se opun ideii mutilării rituale ori a pierderii naturale sau accidentale a degetelor. Vezi André Leroi-Gourhan, „The Hands of Gargas: Toward a General Study“, în *October*, 37/1986, pp. 18–34; Ali Sahly, *Les Mains mutilées dans l'art préhistorique*, tipărit în mod privat, Toulouse, 1966; Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, pp. 246–257; Émile Cartailhac, „Les mains inscrites de rouge ou de noir de Gargas“, în *L'anthropologie*, 17/1906, pp. 624–625.

16. Despre arta din epoca Paleoliticului Superior, Lewis-Williams notează că „imaginile nu sunt, prin urmare, reprezentări ale animalelor văzute în afara peșterii, așa cum se presupune de obicei: desenul nu sugerează niciodată solul, [...] iarba, copacii, râurile sau orice altceva din lumea naturală. Mai degrabă, diviziunile fixe adeseori îmbinate cu forma rocii și cu o protuberanță, de pildă, sunt folosite pentru a reda un ochi de animal. Altele par să intre sau să iasă din suprafața rocii prin crăpături sau fisuri, iar altele sunt desenate doar parțial, restul imaginii fiind creat de umbră în funcție de felul în care este ținută lumina“ (David Lewis-Williams, *Inside the Neolithic Mind*, Thames and Hudson, Londra, 2009, pp. 83–84).

17. Dovezi arheologice din Paleoliticul Superior arată că nu există aproape nici o corelație între animalele reprezentate în arta rupestră și dieta de bază a lui *Homo sapiens*. În legătură cu speciile de animale reprezentate în arta Paleoliticului Superior, Leroi-Gourhan observă că „din punct de vedere statistic, numărul speciilor reprezentate [în arta Paleoliticului Superior] este mult mai mic decât numărul speciilor despre care se știe că au existat atunci. Artiștii din Paleolitic nu au portretizat orice animale, ci

doar animale din anumite specii, iar aceste specii nu au jucat neapărat un rol important în viața lor cotidiană“ (André Leroi-Gourhan, *The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave Painting*, Cambridge University Press, 1982, p. 45).

Leroi-Gourhan revine la acest subiect într-o publicație ulterioară: „Comparând-o cu cea mai mare parte a rămășițelor de oase de animale din majoritatea așezărilor omenești, lista animalelor din artă ridică unele întrebări legate de natura reprezentativității ei. Pentru început, se poate examina o posibilă paralelă cu tradițiile din întreaga Europă unde leul și vulturul – care, ca formă de hrană, sunt rare și mediocre – sunt mult mai frecvent reprezentate în heraldică decât vițelul sau porcul. Ne vom întoarce la această întrebare, însă există bune temeiuri să presupunem că picturile de animale paleolitice au constituit mai degrabă un bestiar decât o colecție de specii comestibile“ (André Leroi-Gourhan, *Treasures of Prehistoric Art*, Harry Abrams, New York, 1967, p. 111).

În fine, Margaret Conkey observă că „frecvența anumitor imagini de animale contrastează adesea flagrant cu disponibilitatea acelor animale, dar și cu frecvența cu care ele sunt descoperite printre resturile alimentare excavate. Concluzia, sugerată de asemenea de Patricia Vinnicombe în *People of Eland*, un studiu elegant despre arta rupestră de la Kung din Africa de Sud, ar putea fi similară cu observația lui Lévi-Strauss că, în aceste cazuri, anumite specii naturale au fost selectate ca subiect al artei rupestre nu pentru că erau «bune de mâncat», ci pentru că erau «bune de gândit»“ (Margaret W. Conkey, „A Century of Palaeolithic Cave Art“, în *Archaeology*, 34/4/1981, p. 23). Vezi și Patricia Vinnicombe, *People of Eland: Rock Paintings of the Drakensburg Bushmen as a Reflection of Their Life and Thought*, Wits University Press, Johannesburg, 2009. Citatul din Lévi-Strauss este din *Totemism*, trad. Rodney Needham, Merlin Press, Londra, 1991, p. 89.

După cum remarcă White, „o altă observație care pare să infirme magia vânătorii ca explicație a picturilor din adâncurile peșterilor (dar și a reprezentărilor itinerante) este că animalele nu apar aproape niciodată în posturi care arată durere sau suferință. Absența violenței și a actelor clare de vânătoare este aproape totală. Dacă apare, ea este cu adevărat excepția, precum bizonul eviscerat din bazinul de la Lascaux sau scena de vânătoare cu arcul de pe bastonul găurit din La Vache“ (Randall White, *Prehistoric Art*, p. 119).

18. „Peștera însăși“, afirmă Leroi-Gourhan, „este integrată în spațiul infrastructural, accidentele naturale fiind exploatate de artist. Aceste accidente sunt de două feluri. Primul constă în reliefuri naturale, care dau forma spatelui, gâtului sau coapsei unui animal, relief completat apoi de pictor; celălalt fel constă în fisuri și galerii a căror asimilare cu simbolismul feminin este demonstrat de adăugarea unor puncte și a unor semne subțiri. Peștera este astfel un «participant activ»“ (Leroi-Gourhan, „The Religion of the Caves“, p. 16).

19. Descrierea dată de Breuil Vrajitorului este una deosebit de convingătoare: „«Zeul», numit la început de contele Bégouën și de mine «Vrajitorul», este singura figură pictată în negru din toate gravurile din Sanctuar, aflată la patru metri deasupra planșeului, într-o poziție aparent inaccesibilă la care se ajunge doar printr-un coridor secret care urcă în spirală. El prezidează, în mod evident, peste toate animalele adunate acolo, în număr incredibil de mare, și, de obicei, într-o cumplită dezordine. Figura are 75 de centimetri înălțime și 50 de centimetri lățime; gravura este completă, însă vopseaua este distribuită neuniform: pe cap sunt doar câteva pete, la fel pe ochi, pe nas, pe frunte și pe urechea dreaptă. Capul este doar o față cu ochii având pupilele rotunde; printre ochi trece o linie care reprezintă nasul și care se încheie cu un arc mic. Urechile perforate sunt de cerb. Dintr-o bandă vopsită în negru, care îi acoperă fruntea, răsar două coarne mari și groase fără muguri frontali, dar cu câte un mugur scurt, amplasat la o distanță destul de mare de baza fiecărei ramuri, îndoit în afară și ramificat la rândul lui, la stânga și la dreapta. Figura nu are gură, în schimb are o barbă lungă, tăiată în trepte, care îi cade pe piept. Antebrațele, ridicate și alăturate în plan orizontal, se termină cu două mâini apropiate, cu degetele scurte întinse; acestea sunt lipsite de culoare și aproape invizibile. O bandă lată neagră conturează întregul corp, îngustându-se în zona lombară și dispersându-se în jurul picioarelor care sunt îndoite. O pată marchează articulația genunchiului stâng. Laba piciorului și degetele mari sunt executate atent, înfățișând o mișcare asemănătoare pașilor unui dans de genul «mers de pisică». Sexul masculin, evidențiat, dar nu erect, orientat către spate, dar bine dezvoltat, este inserat sub o coadă stufoasă de lup sau de cal, cu un mic smoc în vârf. Aceasta este figura magdaleniană considerată a fi cea mai importantă din cavernă, pe care, după o reflecție îndelungată, o considerăm a fi Spiritul care patronează înmulțirea prăzii și

expedițiile de vânătoare“ (Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, pp. 176–177).

20. Această relație cu animalele îi dă șamanului o anumită putere asupra lor. El poate vedea cu ochii animalului. Aceștia îl ghidează în rezolvarea problemelor, în citirea semnelor sau în vindecarea bolnavilor. Potrivit lui Jose Antonio Lasheras, „comunicarea ce se stabilește între niveluri distincte ale realității necesită un ofician, un mijlocitor, un șaman sau un preot. El intră în legătură cu micile spirite care dau viață tuturor lucrurilor și influențează sau intervine în realitatea aparentă din jurul nostru, pe care o vedem tot timpul. Artistul-ofician sau șamanul este cel care descoperă bizonul, căprioara și caii din Altamira în reliefurile peșterii. El îi pune în corespondență cu lucrurile pe care ei le reprezintă. Arta paleolitică are un bestiar specific legat de o tradiție orală, de o serie de relatări anume – de mituri – care explică astfel coerența și prezența ei în peisajul vast al Europei vreme de milenii“ (Jose Antonio Lasheras, „The Cave of Altamira: 22,000 Years of History“, în *Andoranten*, 2009, p. 32).

21. Imaginea de la Lascaux a așa-numitului Om cu Cap de Pasăre înfățișează o figură umană, căzută pe spate sau culcată la pământ, în fața unui bizon pregătit să împungă. Animalul atacator, ale cărui coarne sunt îndreptate către pieptul bărbatului, pare să fi fost lovit în stomac de o săgeată ghimpată sau de o suliță. În dreapta bărbatului se vede imaginea unui băț sau a unui toiag decorat cu o pasăre. Dedesubtul bizonului, în punctul în care săgeata penetrează corpul, se poate observa o ieșitură circulară care pare să emane din abdomenul animalului. Date fiind asemănările dintre trăsăturile faciale ale bărbatului și ale păsării de pe toiag, unii au interpretat această imagine iconică drept o dovadă a șamanismului. Vezi Matt Rossano, „Ritual Behavior and the Origins of Modern Cognition“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 19/2 (2009), pp. 249–250; Jean Clottes și David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*, Harry Abrams, New York, 1998, pp. 94–95; Noel Smith, *An Analysis of Ice Age Art: Its Psychology and Belief System*, American University Studies, Series XX, „Fine Arts“, vol. 15, book 15, Peter Lang, New York, 1992; Henri Breuil și Raymond Lantier, *The Men of the Old Stone Age*, St. Martin's Press, New York, 1965, pp. 263–264; v. și Jacquetta Hawkes și Sir Leonard Woolley, *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, Harper and Row, New York, 1963, pp. 204–205.

Poate cel mai celebru hibrid om-animal din epoca paleolitică este Leul-Om sau *Löwenmensch*, o statuie din fildeș veche de 30.000 de ani care înfățișează un om înalt, cu un cap de leu, laborios sculptată, descoperită în regiunea văii Râului Lone din sud-vestul Germaniei. Statuii de 28 de cm îi lipsesc brațul și piciorul drept; de-a lungul brațului stâng și în jurul urechilor se observă niște creștături amplasate la distanțe egale, a căror semnificație este un mister. *Löwenmensch* nu este doar una dintre cele mai vechi și mai cunoscute imagini de animale cu formă umană pe care le avem, ci și unul dintre cele mai vechi exemple de artă itinerantă, portabilă. Vezi Joachim Hahn, *Kraft und Aggression: Die Botschaft der Eiszeitkunst in Aurignacien Süddeutschlands?*, Verlag Archaeologica Venatoria, Tübingen, 1986 și Thomas Wynn, Frederick Coolidge și Martha Bright, „Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 19/1 (2009), pp. 73–84.

22. Breuil a argumentat că, prin inscripționarea imaginilor de animale pe pereții și pe tavanele peșterilor, oamenii paleolitici încercau să își asigure succesul la vânătoare și să îi protejeze pe vânători. Potrivit lui Breuil, această teorie explică atât caracterul arbitrar al imaginilor din grote, care nu era decât un reflex al întâmplării din natură, cât și inciziile ocazionale sau urmele întipărite în imaginile propriu-zise, care păreau executate cu instrumente ascuțite și sugerau pantomima unei magii a vânătoriei. Teoriile lui Breuil despre arta permanentă din Epoca Paleolitică și „magia simpatetică“ au întrunit consensul până în anii 1960, ele putând fi găsite în multe introduceri despre arta preistorică.

Începând cu anii 1960, la adresa lui Breuil au fost formulate numeroase critici. Unii au observat, în primul rând, că picturile rupestre nu aveau cum să fie folosite pentru magia simpatetică pentru că multe dintre animalele înfățișate nu făceau parte din dieta oamenilor paleolitici. Alții au argumentat că Breuil era predispus să vadă grotele ca spații sacre pentru că era un preot francez cu sensibilități bisericești conservatoare și că opera sa era minată de probleme metodologice, precum faptul că avea la bază interpretări etnologice foarte simplificate ale aborigenilor *San* din Africa de Sud. Pe lângă aceste obiecții, Breuil a fost criticat și pentru că a perpetuat o înțelegere eurocentrică și colonialistă a artei rupestre, care privilegiază arta permanentă în fața artei itinerante, cele două forme de expresie fiind caracterizate prin termeni precum „artă înaltă“, respectiv, „artă joasă“.

Până și schițele lui Breuil au fost subiect de critică, de pildă atunci când Ronald Hutton a pus sub semnul întrebării adăugarea coarnelor în reprezentarea făcută de Breuil Vrajitorului din Les Trois-Frères. Totuși, în ciuda acestor evaluări negative și a faptului că au fost găsite greșeli în desenele lui Breuil, Jean Clottes (una dintre puținele persoane cărora li s-a permis accesul la Les Trois-Frères) a garantat pentru autenticitatea imaginii Vrajitorului și pentru acuratețea schiței lui Breuil. Pentru mai multe, vezi Oscar Moro Abadia și Manuel R. Gonzalez Morales, „Paleolithic Art: A Cultural History“, în *Journal of Archaeological Research*, 21/2013, pp. 269–306; Margaret Conkey, „A Century of Palaeolithic Cave Art“, în *Archaeology*, 43/4 (1981), pp. 20–28; Paul Bahn, *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art*, Cambridge University Press, 1998, pp. 62–63; Ronald Hutton, *Witches, Druids, and King Arthur*, Bloomsbury Academic, New York, 2003, pp. 33–35; Peter Ucko, „Subjectivity and the Recording of Palaeolithic Cave Art“, în *The Limitations of Archaeological Knowledge*, ed. T. Shay and J. Clottes, Liège, University of Liège Press, 1992, pp. 141–80; Robert Bégouën și Jean Clottes, „Les Trois-Frères After Breuil“, în *Antiquity*, 61/1987, pp. 180–187; și Jean Clottes și David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves*, Abrams, New York, 1998.

II. STĂPÂNUL FIARELOR

1. Potrivit lui Alberto C. Blanc, „Figurile de așa-ziși «vrajitori», gravate și pictate în grota Trois Frères din Ariège, descrise inițial de Abatele Breuil ca înfățișând un vrăjitor îmbrăcat într-un costum croit din părți de animale diferite – coarne de cerb, labe de urs, ochi de bufniță, coadă de lup sau de cal – [reprezintă], în mod evident, figura unui zeu sau a unui spirit al comunității de vânători. Abatele Breuil a fost primul care și-a schimbat opinia inițială și, încă din 1931, a subliniat că ceea ce denumise înainte «vrajitorul» era de fapt o ființă mitică supranaturală, înzestrată cu atributele animalelor care făceau obiectul vânătoriei în acel trib. [...] Era probabil menit [...], ca și alte așa-zise «figuri mascate» din arta Paleoliticului Superior, să reprezinte zei sau spirite“ (Alberto C. Blanc, „Some Evidence for the Ideologies of Early Man“, în *Social Life of Early Man*, ed. Sherwood Washburn, Routledge, Londra, 2004, p. 121).

„Inițial, această figură a fost interpretată ca înfățișând un vrăjitor dansând. După o reflecție mai îndelungată, Breuil a conchis că nu era un vrăjitor, ci un zeu – o reprezentare a ceea ce astăzi s-ar numi Stăpânul

Fiarelor. [...] Dar pentru că denumirea de «vrăjitor» se asociase deja cu această figură, ea nu a mai fost înlocuită în literatură cu cea de «zeu cu coarne». Se cuvine să remarcăm că, pentru Breuil, figura acestui zeu «era înzestrată cu aceleași simboluri ale puterii magice (masca), precum slujitorii săi umani» (Bégouën și Breuil, 1958, p. 54). Era deci un zeu mascat“ (Henry Pernet, *Ritual Masks: Deceptions and Revelations*, Wipf and Stock, Eugene, Ore., 1992, p. 26).

Alby Stone aprobă schimbarea de opinie a lui Breuil, în ceea ce îl privește pe Stăpânul Fiarelor: „Vrăjitorul din Les Trois Frères ar putea înfățișa pe cineva într-un costum ritual, cu toate că ar putea fi, în egală măsură, menit să portretizeze un zeu sau un spirit cu autoritate. S-ar putea să fie chiar un portret metaforic al unui individ stimat și influent“ (Alby Stone, *Explore Shamanism*, Explore Books, Loughborough, U.K., 2003, p. 130). Vezi și Morris-Kay, „The Evolution of Human Artistic Creativity“, p. 169.

Bettina Arnold și Derek Counts îl descriu pe Stăpânul Fiarelor drept un „Domn al animalelor, cu puteri care se întind de la controlul divin al animalelor sălbatice (de exemplu lei și mistreți) și domestice (de exemplu, măgari, vaci și oi) până la tutela asupra vânătorii“ (Bettina Arnold și Derek Counts, ed., *The Master of Animals in Old World Iconography*, Archaeolingua Alapítvány, Budapesta, 2010, p. 9).

Potrivit Jacquettei Hawkes și lui Sir Leonard Woolley, „nu există nici o îndoială că arta rupestră, ca și arta domestică într-o măsură mai mică, au slujit unui cult al animalelor, în parte magic și în parte autentic religios. [...] Statutul indivizilor și viața tribului depindeau în totalitate de înmulțirea turmelor de vânat și de succesul la vânătoare, iar arta răspundea la urgența acestor două mari nevoi. Deși sunt pragmatice în sine, aceste nevoi nu pot fi separate de existența unui imbold religios către o formă de comunicare cu animalele și cu natura, către o participare mistică“ (Jacquetta Hawkes și Sir Leonard Woolley, *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, Harper and Row, New York, 1963, pp. 204–205).

Pentru mai multe informații despre Stăpânul Fiarelor/Domnul animalelor, vezi Jacqueline Chittenden, „The Master of Animals“, în *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 16/2 (1947), pp. 89–114, și Nanno Marinatos, *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of the Animals in Early Greek Religion*, Routledge, Londra, 2000, pp. 11–12.

2. Rezultate recente – obținute cu procedee de analiză a radioactivității – din nouă peșteri de pe Insula Sulawesi din Indonezia, arată că amprente negative de mâini au fost realizate în peșterile din zonă încă din anii 39.900 î.Cr., fiind cele mai vechi amprente negative din lume. Mai mult, testele rezultate în urma procedeele de măsurare a radioactivității, făcute pe două piese de artă figurativă din peșterile indoneziene Leang Timpuseng I și II (o babirusa sau un „porc sălbatic“ femelă și un animal incert, asemănător porcului) au fost datate în 35.400, respectiv 35.700 î.Cr. Pentru mai multe informații despre descoperirea și datarea grotelor pictate din Sulawesi, Indonezia, vezi M. Aubert, A. Brumm, M. Ramli, T. Sutikna, E.W. Saptomo, B. Hakim, M.J. Morwood, G.D. van den Bergh, L. Kinsley și A. Dosseto, „Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia“, în *Nature*, 514/2014, pp. 223–227.

Așa cum au remarcat Aubert *et al.*, „Rezultatele datărilor din Sulawesi sugerează că arta figurativă făcea deja parte din repertoriul cultural al primelor populații umane moderne care au ajuns în această regiune, acum mai bine de 40.000 de ani. Este posibil ca și arta rupestră să fi apărut în mod independent, cam în același timp și la ambele extremități ale distribuției spațiale a primilor oameni moderni. Un scenariu alternativ ar fi că pictura rupestră era deja practică pe scară largă de primii *Homo sapiens* care au plecat din Africa cu zeci de mii de ani mai devreme, ceea ce înseamnă că arta naturalistă cu tematică animalieră din Leang Timpuseng și Leang Barugayya 2, precum și cea din Peștera Chauvet din Franța ar putea avea origini mult mai vechi, atât în afara Europei, cât și a Insulei Sulawesi. Dacă lucrurile stau astfel, atunci ne putem aștepta la noi descoperiri de urme de mâini, de artă figurativă și de alte forme de creare a imaginilor, care să dateze din cea mai timpurie perioadă a dispersării globale a speciei noastre“ (Maxime Aubert *et al.*, „Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia“, p. 226).

3. Pentru mai multe informații despre grotelile din Malaga, vezi Alistair Pike *et al.*, „U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain“, în *Science*, 336/2012, pp. 1409–1413. Pentru mai multe detalii despre descoperirea de la Aveyron, vezi Jacques Jaubert *et al.*, „Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France“, *Nature*, 534/2016, pp. 111–127.

4. Pentru o discuție despre craniile de *Homo erectus* descoperite în ansamblul de grote Zhoukoudian din Beijing (așa-numitul Om din Pekin),

vezi Brian M. Fagan și Charlotte Beck, ed., *The Oxford Companion to Archaeology*, Oxford University Press, 1996, p. 774. Datarea oaselor de la Zhoukoudian variază între 700.000 și 200.000 î.Cr., însă consensul este că acestea nu pot fi mai vechi de 500.000 de ani. Vezi Peter Peregrine și Melvin Ember, ed., *Encyclopedia of Prehistory*, vol. 3, *East Asia and Oceania*, Springer, New York, 2001, p. 352. Pentru o discuție despre practicile funerare ale lui *Homo erectus*, descoperite în ansamblul de grote Zhoukoudian din Beijing (așa-numitul Om din Pekin), vezi Brian M. Fagan și Charlotte Beck, ed., *The Oxford Companion to Archaeology*, Oxford University Press, 1996, p. 774 și Peter Peregrine și Melvin Ember, ed., *Encyclopedia of Prehistory*, vol. 3, *East Asia and Oceania*, Springer, New York, 2001, p. 352.

5. „Ceea ce reprezintă doctrina sufletului pentru rasele inferioare“, susține Tylor, „poate fi explicat prin teoria animistă a dezvoltării sale. Se pare că oamenii care gândeau, deși aveau un nivel scăzut de cultură, erau profund marcați de două feluri de probleme biologice. Pe de o parte, care este diferența dintre un corp viu și unul mort? Care este cauza somnului, a stării de veghe, a transei, a bolii sau a morții? Pe de altă parte, ce sunt acele forme umane care apar în vise și în viziuni?... Filozofii sălbaticilor primitivi au făcut, probabil, primul pas către inferența evidentă că orice om deține două lucruri proprii, o viață și un dublu fantomatic“ (Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, J. Murray, Londra, 1889, p. 428).

6. Pentru Max Müller și „întâlnirea cu natura“, vezi *Introduction to the Science of Religion*, Longmans, Green, Londra, 1873, și *Comparative Mythology*, Routledge and Sons, Londra, 1909. Se cuvine amintit că volumul lui Marett, care propune o teorie pe care acesta o numește *preanimism*, a fost scris ca o critică la adresa teoriei animiste a lui Tylor. Vezi și Robert Ranulph Marett, *The Threshold of Religion*, Methuen and Co., Londra, 1914, p. 14.

7. Argumentul că practica rituală poate provoca anumite stări emoționale care conferă un avantaj adaptativ poate fi găsit în Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996, p. 177.

8. Se poate argumenta că însuși termenul *transcendență* implică o perspectivă filozofică occidentală, care s-ar putea să nu se aplice așa-numitelor religii orientale. Dacă definim însă transcendența drept „ceea ce este dincolo“, atunci descoperim noțiuni similare și acolo, precum, de pildă,

noțiunea de *nirvana*, ca eliberare ultimă din ciclul renașterilor, sau noțiunea de *moksha*, ca eliberare din strânsoarea karmei și din iluzia realității (*maya*). De asemenea, conceptul Vidului (*sunyata*), în măsura în care el surprinde un „efort concertat de înțelegere a sensului“ de la baza realității, implică, la rândul său, transcendența, mai ales în lumina afirmației lui Nagarjuna că „nu există non-Vid“. Astfel, tot ceea ce se poate spune despre Realitatea Transcendentă se poate spune la fel de bine despre Vid. Vezi J.G. Arapura, „Transcendent Brahman or Transcendent Void: Which Is Ultimately Real? Transcendence and the Sacred“, în *Transcendence and the Sacred*, ed. A.M. Olson și L.S. Rouner, University of Notre Dame Press, Ind., 1981, pp. 83–99.

9. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York, 1995, p. 227. Vezi și W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, Ktav Publishers, New York, 1969.

10. Ecouri ale teoriei lui Durkheim se aud și astăzi printre succesorii săi intelectuali. Sociologul Peter Burger, de exemplu, argumentează că prin atașarea unei semnificații cosmice activităților umane, religia nu doar că furnizează sens și scop pentru societate, ci și *legitimează* societatea. Religia, scrie Burger, „este instituirea, prin activitatea umană, a unei ordini sacre atotcuprinzătoare, adică a unui cosmos sacru capabil să se mențină în mod autonom în fața omniprezenței haosului“ (Peter Burger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York, 1967, p. 51).

11. Pentru viziunea lui Freud despre religie se pot consulta *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, trad. Abraham Arden Brill, Moffat, New York, 1918 și *The Future of an Illusion*, trad. W.D. Robson-Scott, Hogarth Press, Londra, 1928. [În limba română, aceste texte au apărut în S. Freud *Opere*, volumul I, *Totem și tabu. Moise și monoteismul. Angoasa în civilizație. Viitorul unei iluzii*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1991 – n. tr.].

12. David Hume, *Four Dissertations*, A. and H. Bradlaugh Bonner, Londra, 1757, p. 94 și Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trad. Marian Evans, Calvin Blanchard, New York, 1855, p. 105. Vezi și Feuerbach's *Lectures on the Essence of Religion*, trad. Ralph Manheim, Harper and Row, New York, 1967.

Girard era de părere că sursa violenței este o rivalitate mimetică. Aceasta apare atunci când „împrumutăm“ dorințe de la alți oameni din comunitatea noastră. Vezi René Girard, *Violence and the Sacred*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1979.

Promisiunea religiei este, potrivit savantului germano-american contemporan Martin Riesebrodt, să „ne țină departe de nefericire, să ne ajute să facem față crizelor și să ne ofere mântuirea“ (Martin Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, University of Chicago Press, 2010, p. xiii).

13. Geertz definește religia prin scopul său, anume să-i încurajeze și să-i motiveze pe oameni făcându-i să creadă într-un univers coerent și cu sens. V. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, pp. 87–125, 103 [în limba română cartea a apărut cu titlul *Interpretarea culturilor*, Editura Tact, București, 2014 – n. tr.]. În mod similar, A.R. Radcliffe-Brown notează că: „dacă, potrivit unei teorii antropologice, se poate argumenta că magia și religia le oferă oamenilor încredere, la fel de bine se poate argumenta că ele le provoacă oamenilor frici și anxietăți – frica de magia neagră a spiritelor, frica de Dumnezeu, de diavol sau de iad – frici de care, altfel, ei nu ar suferi“ (Alfred Reginald Radcliffe-Brown, „Taboo“, în *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William A. Lessa și Evon Z. Vogt, Harper and Row, New York, 1979, pp. 46–56).

14. Peter van Inwagen despre problema explicării religiei în termeni evoluționiști: „Credințele supranaturaliste nu sunt fără costuri: ele au tendința evidentă de a conduce la acțiuni (ritualuri și rugăciuni) care implică un consum de resurse ce ar fi putut fi folosite pentru supraviețuire și reproducere. Potrivit biologiei evoluționiste orice trăsătură a unei specii, care este costisitoare în termeni de energie și resurse, precum penajul colorat al masculilor în diferite specii de păsări, necesită un anumit tip de explicație“ (Peter van Inwagen, „Explaining Belief in the Supernatural: Some Thoughts on Paul Bloom’s «Religious Belief as an Evolutionary Accident»“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. Jeffrey Schloss și Michael Murra, Oxford University Press, 2009, p. 129).

15. Potrivit lui Matt Rossano, „trăsăturile cele mai vechi ale religiei vizează o extindere supranaturală a lumii sociale a omului, religia consolidând cooperarea în interiorul grupului prin intermediul unor

monitori spirituali mereu vigilenți. Credința că spiritele ne urmăresc ar fi putut să contribuie la scăderea numărului de indivizi necooperanți și la consolidarea normelor comportamentale în interiorul grupului, permițând astfel apariția cooperării la nivel interuman“ (Matt Rossano, „Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation“, în *Human Nature*, 18/3/2007, p. 272). A se vedea și Robert Boyd *et al.*, „The Evolution of Altruistic Punishment“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 100/3/2003, pp. 3531–3535.

16. Bloom propune o viziune alternativă în care „religia [...] este o constelație de comportamente și de idei care au evoluat în beneficiul grupurilor și, mai ales, pentru a rezolva problema *free rider*-ilor [„profitorilor“ – n. tr.]“. Din această perspectivă, funcția religiei este să medieze efectele sociale ale comportamentului egoist în rândul membrilor unui grup. Cu toate acestea, perspectiva lui are dificultăți în a explica cum și de ce au evoluat în primul rând religiile. Există voci care sunt de părere că religia poate evolua printr-un proces numit „selecție culturală la nivel de grup“, în cadrul căruia religia și ritualurile religioase apar și se impun în societățile omenesci în măsura în care conferă grupului un avantaj față de alte grupuri. Cu alte cuvinte, grupurile religioase au fost mai competitive și au avut mai multe șanse de supraviețuire decât celelalte. În acest caz, religia nu este genetică, ci mai degrabă memetică – *memetica* reprezentând un mod foarte controversat de transmitere a cunoașterii, paralel procesului de transmisie genetică. Tim Ingold și Gisli Palsson au respins însă această idee. Ei se opun folosirii evoluției darwiniene pentru a explica procese culturale, văzând aici o circularitate fundamentală de natură logică. O astfel de teorie poate intra în conflict și cu teorii antropologice despre evoluția cooperării, care se bazează de obicei pe noțiunea pedepsei altruiste – o acțiune costisitoare, pe care un individ o realizează pentru a pedepsi un alt individ care nu urmează o normă morală sau o normă de cooperare. Acest tip de pedeapsă servește la promovarea cooperării în grupuri mici, dar, potențial, și în grupurile mari, atunci când costurile și frecvența acțiunilor punitive sunt mici. Vezi Paul Bloom, „Religion, Morality, Evolution“, în *Annual Review of Psychology*, 63/2012, pp. 186, 196 și Tim Ingold și Gisli Palsson, ed., *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge University Press, 2013.

17. Unii savanți și oameni de știință continuă să insiste că trebuie să existe un avantaj adaptativ al credințelor religioase – de exemplu, că ele

asigură parteneri mai dezirabili, așa cum propune Jesse M. Bering în „The Folk Psychology of Souls“, în *Behavioral and Brain Sciences*, 29/2006, pp. 453–462, sau că le permite cumva anumitor societăți să dăinuie mai mult și să fie mai prospere decât altele, așa cum presupune David Sloan Wilson în *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, 2002.

18. Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 43; Paul Bloom, „Religious Belief as an Evolutionary Accident“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss și M. Murray, Oxford University Press, 2009, pp. 118–127.

III. CHIPUL DIN COPAC

1. Michael J. Murray, „Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss și M. Murray, Oxford University Press, 2009, p. 169.

Pentru a înțelege ideea că religia este un fenomen neurologic se cuvine să ne amintim că, indiferent cine a creat Vrăjitorul și care a fost motivul pentru care a făcut-o, acest lucru s-a întâmplat acum 18.000 de ani. Însă creierul necesar conceperii Vrăjitorului s-a dezvoltat cu sute de mii de ani mai înainte. Creierul trebuia să fie capabil să gândească simbolic și să posede o gândire conceptuală, necesară închipuirii unei creaturi abstracte și din altă lume. Mai trebuia să aibă capacitatea de a alătura, în mod deliberat și printr-un efort conștient, categorii separate și distincte precum „om“ și „animal“, pentru a crea o categorie nouă, inexistentă în realitate. Aceste sarcini mentale sunt rezultatul anumitor funcții executive din loburile frontal și parietal ale creierului, care au avut nevoie de milioane de ani pentru a se dezvolta.

Wynn, Coolidge și Bright argumentează – în legătură cu o altă figură hibridă, mai sus numitul *Löwenmensch* sau „Leul-Om“ –, că ideea abstractă care stă la baza unor asemenea hibridi a rezultat din asocierea minuțioasă și deliberată a conceptelor „animal“ și „persoană“, *via* rețeaua memoriei de lucru din lobii frontal și parietal. „Conceptele «animal» și «persoană» au fost ele însele generate de o rețea parietală care a evoluat chiar mai demult, probabil în vremea primilor *Homo sapiens*. La rândul lor, acestea au la bază niște categorii elementare și mai vechi care se referă la obiecte «animate»,

respectiv obiecte «instrumentale». Aceste categorii își au sediul în rețelele din lobul frontal care au evoluat și mai demult, posibil odată cu apariția lui *Homo erectus*“ (Thomas Wynn, Frederick Coolidge și Martha Bright, „Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought“, în *Cambridge Archaeological Journal* 19/1/2009, p. 73).

2. Pentru mai multe informații despre Teoria minții și relația ei cu animismul, vezi Maurice Bloch, *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*, Routledge, New York, 2016 și Christine S. VanPool și Elizabeth Newsome, „The Spirit in the Material: A Case Study of Animism in the American Southwest“, în *American Antiquity*, 77/2/2012, pp. 243–262.

3. Jean Piaget și alți psihologi ai dezvoltării au remarcat demult „tendința copiilor de a trata lucrurile din jur ca fiind vii și conștiente“. Urmându-l pe Piaget, Justin Barrett a conturat procesul prin care copiii nu doar plantează un tip de caracter de agent în obiectele inanimate, ci găsesc, în mod instinctiv, o ordine și un scop în lumea naturală. Mai mult, studiile făcute de Gergely Csibra și Deborah Kelemen au produs dovezi empirice ale faptului că, fără să-și dea seama, copiii atribuie scopuri obiectelor care se mișcă, chiar și atunci când acestea se autopropulsează, iar mișcarea lor nu urmărește un scop. Cât privește conceptul mortalității, Jesse Bering a oferit dovezi că unii copii înțeleg moartea fizică, dar cred, în mod intuitiv, că mintea supraviețuiește corpului. Se teoretizează, prin urmare, că gândirea teleologică există în mod inherent, posibil, fără să fie rezultatul moștenirii culturale. Gândirea teleologică ne permite să conceptualizăm existența unui meșteșugar invizibil al fenomenelor, chiar dacă nu îl observăm, ci mai curând îl inferăm. Copiii sunt, așadar, „teoreticieni intuitivi“ (Jean Piaget, „Children's Philosophies“ în *A Handbook of Child Psychology*, ed. C. Murchison, Clark University Press, Worcester, Mass., 1933, p. 537). Vezi și Justin L. Barrett, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Atria Books, New York, 2012; Gergely Csibra et al., „Goal Attribution Without Agency Cues: The Perception of «Pure Reason» in Infancy“, în *Cognition*, 72/3 (1999), pp. 237–267; Deborah Kelemen, „Are Children Intuitive Theists? Reasoning About Purpose and Design in Nature“, în *Psychological Science*, 15/5 (2004), pp. 295–301; Deborah Kelemen și Cara DiYanni, „Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning About Nature“, în *Journal of Cognition and Development*, 6/1 (2005), pp. 3–31; Jesse Bering, „Intuitive

Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary“, în *Journal of Cognition and Culture*, 2/4 (2002), pp. 263–308. Vezi și studiul fascinant al lui Alfred Irving Hallowell referitor la agenți non-umani, noțiunea sinelui și a cosmosului în cultura triburilor Ojibwa din America de Nord: Alfred Irving Hallowell, „Ojibwa Ontology, Behavior, and World View“, în *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, ed. S. Diamond, Columbia University Press, New York, 1960, pp. 20–52.

4. Printre cele mai accesibile cărți ale lui Pascal Boyer, care cuprind teoriile sale despre transmiterea credinței religioase, se numără *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001 și *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley și Los Angeles, 1994.

5. Termenul „concept contraintuitiv în sens minimal“ a fost propus de Justin Barrett, care a lucrat împreună cu Boyer în multe dintre experimentele lui, în care urmărea să demonstreze impactul ideilor anormale. Vezi Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Altamira Press, Lanham, Md., 2004 și *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Atria Books, New York, 2012.

6. Un compendiu vechi, dar util al miturilor despre arbori este *Cultus Arborum: A Descriptive Account of Phallic Tree Worship, with Illustrative Legends, Superstitions, Usages, &c., Exhibiting Its Origin and Development Amongst the Eastern & Western Nations of the World, from the Earliest to Modern Times; with a Bibliography of Works Upon and Referring to the Phallic Cultus*, care a fost tipărit în regim privat la Londra în 1890 și este disponibil la archive.org. Multe dintre miturile despre arbori vorbitori au fost preluate din acest compendiu.

Nu se știu prea multe nici despre Stejarul lui Moreh, nici despre Stejarul lui Mamvri. Nahum Sarna discută pe scurt despre ei într-un comentariu la Facerea: „Arborele de fistic palestinian al lui Moreh, în ebraică *elon moreh*, a fost fără îndoială un copac măreț cu asocieri sacre. Moreh trebuie să însemne «învățător, cel care rostește oracole». Acest arbore (sau pâlci de arbori) a fost atât de ieșit din comun și de cunoscut, încât a slujit ca punct de reper pentru identificarea altor așezăminte din zonă. Fenomenul arborelui sacru, mai ales arborele asociat unui așezământ sacru, este bine-cunoscut în multe culturi. Un arbore aparte, adică în primul rând unul foarte bătrân, este privit ca «arbore al vieții» sau ca arbore «cosmic», rădăcina lui

simbolizând «buricul pământului», iar coroana raiul. El este, din acest punct de vedere, o punte între sfera umană și cea divină, un loc al întâlnirii între uman și divin, un mediu ideal pentru oracole și revelații. Poate că arborii au simbolizat și protecția sau fertilitatea pe care cei care îi venerau sperau să o primească de la zeitatea lor. Cultele fertilității au înflorit în jurul unor asemenea arbori, iar această formă de păgânism s-a dovedit atrăgătoare pentru mulți israeliți“ (Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1989), p. 91). Să amintim aici și de profetesa Debora care stă sub „palmierul Deborei“ (Judecători 4:5) și face prorocii.

7. Să nu uităm ce îi spune șarpele Evei despre pomul cunoașterii binelui și răului: „Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și *veți fi ca Dumnezeu*, cunoscând binele și răul“ (Facerea 3:5). Mai multe despre aceasta în concluzie.

8. Justin Barrett arată cum HADD și teoria minții pot întări, dar nu produce credința prin următoarele analogii: „Să ne imaginăm o femeie care trece singură printr-un canion adânc. Ea cotește urmând cărarea când, de sus, se rostogolesc niște pietre care aproape că o lovesc. HADD caută în mod reflex un agent responsabil. Un bărbat face o drumeție printr-o pădure necunoscută și aude un zgomot într-un tufiș din apropiere. HADD strigă «Agent!». Dacă în acest gen de situații, după detectarea unei forme cu caracter de agent, este oferit drept candidat responsabil conceptul de agent supranatural, acest lucru poate încuraja credința. În mod similar, dacă conceptul unui zeu este disponibil deja pentru rolul de candidat responsabil, atunci evenimentele pe care HADD ar putea să le treacă cu vederea devin semnificative. De exemplu, un copil din California se roagă să ningă în mai, iar o furtună de zăpadă abate un strat de un metru a doua zi. Contextul sugerează existența unui agent. În altă situație, medicii îi spun unui bărbat din New York că este pe moarte, însă el simte un freamăt în tot corpul și este împăcat cu gândul că totul va fi bine. Bărbatul se însănătoșește și îi atribuie lui Dumnezeu vindecarea sa miraculoasă. Acest lucru se întâmplă pentru că dispozitivul de detecție a existenței unui agent se grăbește să identifice o formă de acțiune acolo unde sistemele noastre explicative intuitive (precum fizica naivă sau biologia naivă) eșuează. În acest caz, diverse evenimente pot fi asociate unei forme de agent supranatural. Astfel de evenimente întăresc apoi credința“ (Barrett, „Cognitive Science, Religion and Theology“, p. 86).

9. Jesse M. Bering a încercat să ofere un răspuns de natură cognitivă la problema cunoașterii intuitive a sufletului, presupunând că această cunoaștere face parte din credința înnăscută într-o viață după moarte. Bering argumentează că „întrucât este imposibil din punct de vedere epistemologic ca indivizii să știe cum este să fie morți, este probabil ca ei să atribuie agenților morți acele tipuri de stări mentale pe care nu și le pot închipui ca lipsindu-le. Un astfel de model legitimează ideea că este natural să credem într-o viață după moarte, iar transmiterea socială slujește în primul rând la îmbogățirea (sau la degradarea) concepțiilor noastre intuitive despre viața de apoi“ (Bering, „Intuitive Conceptions of Dead Agents’ Minds“, p. 263).

IV. DE LA SULIȚE LA PLUGURI

1. În ceea ce privește relația dintre religie și producția de hrană, Gilbert Murray observă că agricultura a fost cândva „o chestiune ce ținea integral de religie, în timp ce acum este aproape integral o chestiune ce ține de știință. În Antichitate, dacă un câmp era neroditor, proprietarul său presupunea că nerodnicia lui se datora cel mai probabil «pângăririi» sau unui păcat oarecare. Omul trecea în revistă toate posibilele sale păcate sau măcar pe cele ale vecinilor sau strămoșilor săi și, când, într-un târziu, decidea care era cauza necazului, pașii pe care îi făcea erau cu toții calculați nu ca să modifice compoziția chimică a solului, ci ca să-și rezolve propriile sentimente de vinovăție și frică sau sentimentele imaginare ale ființei imaginare pe care o lezase. Un om modern aflat în aceeași situație“, continuă Murray, „nu s-ar gândi probabil deloc la religie sau cel puțin nu în primă fază; el ar spune că ar trebui să sape mai adânc sau să fertilizeze solul. Însă, dacă după un dezastru ar urma un alt dezastru și omul ar începe să se simtă blestemat, atunci până și omul modern de rând ar începe instinctiv, cred eu, să reflecteze la păcatele sale. Din prima caracteristică decurge o a treia. Suntem înconjurați din toate părțile de un spațiu neexplorat, aparent infinit; prin urmare, dacă privim lucrurile din spațiul neexplorat ca factori care ne influențează viața de zi cu zi, atunci există niște factori potențial infiniți, care îi anulează și îi minimalizează pe toți ceilalți. Dacă religia interzice ceva, atunci acel lucru nu trebuie făcut niciodată; nici o ispită a acestei lumi nu poate cântări în balanță. Căci nu există balanță. Omul cu conștiința ușoară este în mod esențial non-religios; omul religios știe că nu îi va folosi la nimic dacă va câștiga toată această lume finită, dar va pierde șansa infinitului și a veșniciei“ (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor Books, New York, 1955, pp. 5–6).

2. Mircea Eliade, *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, vol. 1 of *History of Religious Ideas*, trad. Willard Trask, University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 29–55. [În limba română, lucrarea a apărut cu titlul *Istoria ideilor și credințelor religioase*, vol. I., *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, Polirom, Iași, 2001 – n. tr.]

3. În prima jumătate a secolului XX, opinia dominantă cu privire la oamenii preistorici și la atitudinile lor față de achiziția de alimente a fost că agricultura era mai dezirabilă decât culesul și vânătoarea. În anii 1960 însă această interpretare a început să piardă teren. Așa cum remarcă Jacob Weisdorf: „Au început să apară dovezi care sugerau că agricultura timpurie genera un efort mai mare din partea fermierilor decât economisea. Studii cu privire la societățile primitive din zilele noastre au arătat că agricultura este, de fapt, istovitoare, consumatoare de timp și necesită muncă intensivă – un punct de vedere care a câștigat un sprijin puternic mai apoi. [...] S-a format o imagine potrivit căreia comunitățile de vânători-culegători erau capabile să se mențină în echilibru la o capacitate optimă dacă nu erau deranjate, în timp ce noile forme culturale au apărut exclusiv în condiții de dezechilibru. Ideea că agricultura a apărut până la urmă dintr-o necesitate pare una solidă în lumina faptului că vânătorii-culegători reticenți față de agricultură au adoptat-o totuși, deși schimbările climatice nu par să fi condus la crize semnificative.“ În consonanță cu Weisdorf, Michael Guenevere și Hillard Kaplan au arătat în mod convingător că speranța de viață a vânătorilor-culegători era mult mai mare decât se presupunea anterior. (Weisdorf, „From Foraging to Farming: Explaining the Neolithic Revolution“, în *Journal of Economic Surveys*, 19/4/2005, pp. 565–566); Michael Guenevere și Hillard Kaplan, „Longevity Among Hunter-Gatherers: A Cross-Cultural Examination“, în *Population and Development Review*, 33/2/2007, pp. 321–365.

4. Tranziția de la vânătoare și cules la agricultură, argumentează Harari, a fost pur și simplu „un calcul în orb“, întrucât omul neolitic era incapabil să anticipeze toate consecințele deciziei sale de a ara pământul în loc să vâneze sau să culeagă – „nu au prevăzut că, sporind dependența lor de o singură sursă de hrană, se expuneau de fapt și mai mult la ravagiile secetei. Nu au prevăzut nici că în anii buni grânarele lor pline vor tenta hoții și dușmanii, obligându-i să înceapă să construiască ziduri și să stea de pază.“ (Yuval Noah Harari, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, New York, HarperCollins, 2015, p. 87. [Traducerea românească este preluată din Yuval

Noah Harari, *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii*, Iași, Polirom, 2017, p. 113 – n. tr.])

5. Potrivit lui Childe, „Revoluția neolitică“ a fost rezultatul unor schimbări climatice care au condus la apariția mai multor oaze geografice în care agricultura și producția de hrană se puteau realiza cu ușurință. Savanții care i-au urmat lui Childe, precum Robert Braidwood, nu au găsit nici o dovadă că asemenea crize climatice au existat și au argumentat că apariția agriculturii a fost determinată de aspecte sociale și culturale, precum progresele tehnologice care le-au permis oamenilor să populeze regiuni învecinate Semilunii Fertile pe perioade mai îndelungate de timp. În opoziție cu aceștia, Lewis Binford a argumentat că, prin dezvoltarea culturii materiale, oamenii s-au adaptat la schimbările de mediu. Pe de altă parte, creșterea nivelului apei mării i-a făcut pe oameni să se deplaseze spre zone limitrofe, în care au dus cereale și animale din alte regiuni. Printr-o despărțire radicală de predecesorii săi, Jacques Cauvin, a argumentat că începuturile revoluției agricole pot fi plasate în Holocen (aprox. acum 9000 de ani) – adică într-o perioadă de abundență extremă, ceea ce sugerează că problemele climatice și de mediu nu au fost motivul tranziției de la vânătoare și cules la activități agricole. Mai mult decât atât, Cauvin a presupus că evoluția activității simbolice, precum cea evidențiată la Göbekli Tepe, a precedat apariția economiei agricole cu aproape un mileniu, indicând astfel că dezvoltarea cognitivă necesară producției simbolice trebuie să se fi produs la *Homo sapiens* cu mult înainte de apariția modului de viață sedentar. Vezi Vere Gordon Childe, *Man Makes Himself: History of the Rise of Civilization*, 3rd ed., Watts and Company, Londra, 1936; Robert J. Braidwood, „The Agricultural Revolution“ în *Scientific American*, 203 (1960), pp. 130–141; Braidwood, *Prehistoric Men*, 6th ed., Chicago Natural History Museum, 1963; Lewis R. Binford, „Post-Pleistocene Adaptations“, în *New Perspectives in Archaeology*, ed. L.R. Binford și S.R. Binford Aldine, Chicago, 1968, pp. 313–342; și Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*, Cambridge University Press, 2007.

6. Consensul printre savanții care studiază apariția agriculturii și factorii care au contribuit la dezvoltarea ei este că nu există un consens. „Pare să existe un acord larg că nici unul dintre modelele izolate propuse până acum nu este satisfăcător“, observă Weisdorf, „iar teoreticianul interesat să raționalizeze tranziția de la vânătoare și cules la agricultură se confruntă mereu cu noi dovezi. De exemplu, există dovezi care indică faptul că modul

de viață sedentar a apărut mai devreme și în mod independent de trecerea la agricultură, iar uneltele necesare producției agricole erau deja cunoscute vânătorilor-culegători, care au trecut până la urmă la agricultură. Dovezile mai arată și că agricultura a apărut în societăți relativ complexe și prospere, în care exista o varietate largă de surse de hrană, ele învecinându-se cu alte societăți, în care mediul natural era mai sărac în resurse. De asemenea, se pare că natura egalitară a comunităților de vânători-culegători a făcut loc structurii ierarhice a societăților de agricultori. Hoardele de vânători și culegători aveau o structură organizațională comunitară, în timp ce printre agricultori predomina organizarea la nivel de gospodărie“ (Weisdorf, „From Foraging to Farming“, pp. 581–582).

7. După cum remarca Allan Simmons: „Majoritatea cercetătorilor – dar nu toți – sunt de acord că domesticirea inițială a principalelor specii de animale s-a produs mai degrabă în Levantul de nord și în Turcia de sud-est decât în Levantul de sud.“ În sprijinul acestei observații și a argumentului că „domesticirea animalelor se cuvine a fi înțeleasă ca un rezultat al modului de viață sedentar [și nu ca un catalizator]“, Simmons citează dovezi arheologice de la Göbekli Tepe și de la alte situri neolitice din sud-estul Turciei. În consonanță cu Simmons, Joris Peters a argumentat că domesticirea animalelor s-a produs mult după ce oamenii au abandonat viața nomadă de vânători-culegători și au trecut la un mod de viață mai așezat. Potrivit lui Peters: „Dovezi morfometrice, dar și circumstanțiale arată că domesticirea oilor și probabil a caprelor s-a produs în perioada timpurie pre-ceramică din Neoliticul B (cca 7600–6000 î.Cr.) în sudul Anatoliei. [...] Astfel, încorporarea oilor și a caprelor în economia acestor situri timpurii este mai puțin «revoluționară» decât ar putea să sugereze termenul de «revoluție neolitică». [...] Potrivit dovezilor arheozoologice și paleobotanice, schimbările climatice la scară mare și/sau deteriorarea mediului înconjurător par improbabile, ceea ce sprijină ideea că responsabili pentru această schimbare în tiparul exploatării animalelor au fost în primul rând factorii socio-culturali“ (Allan Simmons, *The Neolithic Revolution in the Near East: Transforming the Human Landscape*, University of Arizona Press, Tucson, 2007, pp. 141–42); Joris Peters *et al.*, „Early Animal Husbandry in the Northern Levant“, în *Paléorient*, 25/2 (1999), pp. 27–48, 27.

8. Cauvin, *Birth of the Gods*. A se vedea și LeRon Shults, „Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük“, în

Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study, ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010, pp. 73–98 și Ian Hodder, „Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East“, *Cambridge Archaeological Journal*, 11/1 (2001), p. 108.

Ian Hodder remarcă, pe bună dreptate: „în loc ca religia sau noile forme de agenți să fie cauzele primare ale domesticirii plantelor și animalelor, religia și simbolicul au intrat de fapt în interstițiile noului mod de viață. Religia a jucat un rol primordial în crearea unor noi forme de agent și în instituirea unei lumi simbolice a violenței. Aceasta ar fi putut produce relații sociale și economice pe termen lung, însă nu există nici o dovadă solidă că ea a fost o cauză independentă a acestor schimbări“ (Ian Hodder, „The Role of Religion in the Neolithic of the Middle East and Anatolia with Particular Reference to Çatalhöyük“, în *Paléorient*, 37/1/2011, pp. 111–122, 121). Vezi și Hodder, „Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East“, p. 108.

V. CEI ÎNALȚI

1. Există numeroase variante ale legendei sumeriene a potopului, însă formele ei principale sunt trei: *Epopeea sumeriană a potopului*, scrisă în sumeriană; *Epopeea lui Atrahasis*, scrisă în akkadiană și datând din anii 1.700 î.Cr.; respectiv tăblița a XI-a a *Epopeii lui Ghilgameș*, scrisă de asemenea în akkadiană și datând aproximativ din secolul al XII-lea î.Cr. La acestea se cuvine adăugată recent descoperita *Tăbliță a corabiei (Ark Table)*, al cărei traducător, Irvin Finkel, o datează în jurul anului 1.750 î.Cr. Varianta legendei sumeriene a potopului oferită de mine este o amalgamare a două traduceri, a *Epopeii lui Atrahasis* – prima (și cea mai bună) semnată de Stephanie Dalley în *Myths from Mesopotamia*; iar cea de a doua semnată de Benjamin Foster, în *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, University of Maryland Press, Bethesda, 2005 – în care am presărat un material din *Tăblița corabiei*, tradusă de Irvin Finkel în *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood*, Doubleday, New York, 2014, material pe care l-am confruntat cu versiunea babiloniană relatată în *Epopeea lui Ghilgameș*, tradusă de asemenea de Dalley (cu câteva efecte literare adăugate de mine).

2. Prima încercare de scriere sumeriană a produs o serie de *pictograme*, fiecare reprezentând câte o imagine a unui obiect fizic. De exemplu, imaginea unui ulcior stătea pentru cuvântul „bere“. Aceste imagini au luat apoi valori fonetice, care au creat anumite sunete precum *bar*, *la* sau *am*.

Prin legarea și întrepătrunderea liniilor oblice, sumerienii au reușit să creeze un gen de alfabet care conținea aproximativ șase mii de semne.

Interesant este faptul că cele mai vechi texte scrise nu au fost miturile despre crearea lumii sau marile epopei despre faptele zeilor și ale eroilor, ci echivalentul antic al documentelor fiscale: liste de venituri și cheltuieli, numărători de oi, capre și bovine, registre contabile în care se înregistra cu meticulozitate cine și cui ce datora. Într-adevăr, scrisul a apărut pentru a facilita contabilitatea. Abia mult mai târziu, textele au început să combine numerele cu substantive pentru a alcătui propoziții complexe; și mult mai târziu, aceste propoziții au fost puse laolaltă pentru a crea miturile întinse și de neuitat care au caracterizat religiile mesopotamiene vreme de mii de ani.

În această fază timpurie a dezvoltării mesopotamiene, trebuie remarcat că religia nu avea aproape nimic de-a face cu doctrina, ci era legată exclusiv de ideea îngrijirii proprietății zeului. Daniel T. Potts, profesor de arheologia Orientului Apropiat la NYU, a întreprins o minunată analiză a aproximativ patru mii de texte așa-zis arhaice – cele mai vechi exemple de scriere protocuneiformă din Mesopotamia – descoperite în depozitele de gunoi din sanctuarul Eanna, mai precis în complexul de temple dedicat zeiței Inana care domnea peste orașul Uruk. Concluzia lui Potts, că aceste texte erau un fel de documente fiscale arhivate, indicând astfel că scrisul a fost inventat pentru a facilita contabilitatea și ținerea evidenței contabile, este greu de combătut. Am avut onoarea să audiez prezentarea rezultatelor sale la Seminarul Engelsberg din Suedia, seminar ale cărui lucrări au fost publicate de Fundația Axel și Margaret Ax:son Johnson. Articolul profesorului Potts este intitulat „Accounting for Religion: Uruk and the Origins of the Sacred Economy“, în *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014*, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, Stockholm, 2014, pp. 17–23.

3. Potrivit lui Michael Wise, „aramaica a devenit limba de bază în Palestina în mare parte datorită realităților politice. Încă din vremea Imperiului Neo-Asirian, cu secole înaintea exilului evreilor, aramaica fusese folosită ca limbă a administrației politice în Orientul Apropiat, iar neo-babilonienii și persanii au continuat să o folosească drept *lingua franca*.“ Vezi și Fitzmyer: „Documentele aramaice ale coloniei militare iudaice Elefantine sunt cunoscute încă de la începuturile acestui secol și ele ne oferă o bună imagine despre aramaica oficială, care era folosită pe atunci în sudul Egiptului, de-a lungul Semilunii Ferte și în Valea Indului. Ea fost

folosită timp de cinci secole, ca apoi mijloacele de comunicare internațională să fie înlocuite de greacă, după cucerirea lui Alexandru.“ Aceasta înseamnă că aramaica este posibil să fi înlocuit akkadiana – ca limbă vorbită a elitelor și a clasei politice – chiar mai de vreme de secolul I î.Cr. Cf. Michael Wise, *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kochba Documents*, Yale University Press, New Haven, 2015, pp. 9, 279; vezi și Joseph Fitzmeyer, „The Aramaic Language and the Study of the New Testament“, în *Journal of Biblical Literature*, 99/1 (1980), pp. 5–21.

4. Totuși etimologia lui *ilu*, *el* (sau *Elohim*) și *ila* (de unde avem cuvântul *al-ilah* sau *Allah*) este departe de a fi clară. Cea mai bună lucrare scrisă pe această temă îi aparține lui Marvin H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Brill, Leiden, 1955.

5. Nimeni nu pare să știe exact câți zei au existat în panteonul mesopotamian. Jean Bottéro observă că cea mai completă numărătoare, făcută vreodată de cărturarii babilonieni, a dat aproape 2.000 de nume. Pe de altă parte, Antonius Damiel, în al său *Pantheon Babylonicum*, a numărat 3.300 de nume. Vezi Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, trad. Teresa Lavender Fagen, University of Chicago Press, 2004 și Antonius Damiel, *Pantheon Babylonicum: Nomina Deorum e Textibus Cuneiformibus Excerpta et Ordine Alphabetico Distributa*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Roma, 1914.

Ironie este că, deși legende mesopotamiene despre zei și zeițe aduc multă lumină în religiile Mesopotamiei, în sumeriană nu există nici un cuvânt pentru „religie“. Aceasta pentru că religia nu era considerată o categorie distinctă a vieții în Mesopotamia. Religia *era* viață. Existența unui zeu nu putea fi separată de funcția zeului. Cu alte cuvinte, nici An, nici Șamaș nu aveau o existență separată, în afara sau dincolo de funcția naturală a cerului, respectiv a soarelui. Simplu spus, zeii erau ceea ce făceau. Dacă un zeu sau o zeiță nu își îndeplinea funcția sau dacă scopul care justifica existența sa înceta să mai fie relevant pentru comunitate, atunci acel zeu sau zeiță dispărea.

6. Cercetarea lui Kenyon făcută pe craniile de la Ierihon este cuprinsă în *Digging up Jericho*, Praeger, New York, 1957. Hodder subliniază că separarea capetelor de corpuri în Neolitic, urmată de turnarea și remodelarea lor în ipsos, în special la Ierihon și Çatalhöyük, nu reprezintă în mod necesar o activitate religioasă: „Separarea capetelor de corpuri

reiese în mod clar din artă. Mai mult, în ambele cazuri de cranii excavate, există motive pentru a crede că oamenii care fuseseră tratați astfel erau ieșiți din comun. Se poate ca ei să fi fost bătrâni importanți sau lideri religioși. Descoperirea craniilor sugerează importanța deosebită acordată strămoșilor, alături de animalele care, fie îi simbolizează pe strămoși, fie servesc ca mediatori pe lângă aceștia. Nu era nevoie de «zei». Exista în mod evident o preocupare pentru trecut, pentru strămoși, pentru mituri și poate pentru bătrâni cu puteri ritualice sau șamani. Însă nimic nu sugerează altceva decât un cult domestic și o preocupare pentru continuitatea originilor“ (Hodder, „Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 11/1/2001, p. 111). Cu tot respectul, eu nu sunt de acord.

7. Potrivit lui Stephen Bertman, „termenul *ziggurat* derivă din cuvântul akkadian *zigguratu*, care înseamnă «culme» sau «loc înalt»“ (Stephen Bertman, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*, Facts on File, New York, 2003, pp. 194, 197).

Nu este însă prea clar dacă ziguratele erau anexate unor temple sau erau ele însele temple. Herodot, care este una dintre cele mai vechi surse despre scopul și funcția ziguratelor, descrie un ziggurat în felul următor: „În fiecare din cele două părți ale orașului se află la mijloc un mănunchi de clădiri întărite: într-o parte, palatele regești înconjurată de un zid mare și puternic; în cealaltă, un sanctuar cu porți de aramă al lui Zeus Belos, care mai putea fi încă văzut pe vremea mea, alcătuind un pătrat cu latura de două stadii. În mijlocul sanctuarului se ridică un turn trainic, având și în lungime și în lățime câte un stadiu; pe acest turn se înalță un altul, apoi pe acesta din urmă încă unul, și tot așa până la opt turnuri. Urcușul se face pe dinafară, pe o scară răscuită care înconjoară toate turnurile; cam pe la mijlocul urcușului se află un popas și locuri unde se pot așeza ca să se odihnească cei ce urcă. În ultimul turn se află un mare templu în care se găsește un pat larg, frumos așternut, lângă care stă o masă de aur. Înăuntru nu-i așezată nici o statuie și nici o făptură omenească nu își petrece aici nopțile, afară doar de câte o femeie din împrejurimi, pe care zeul a ales-o dintre toate; așa cel puțin spun chaldeenii care sunt preoții acestui zeu. Aceiași preoți chaldeeni spun un lucru pe care mie parcă nu-mi vine să-l cred, și anume că zeul însuși vine adesea în templu, unde se întinde pe pat, așa cum, de altfel, se întâmplă și la Theba în Egipt, [...] căci și acolo o femeie își petrece noaptea în templul lui Zeus thebanul și se zice că nici una, nici alta, din cele două femei, nu au

nici un fel de legături cu vreun bărbat muritor.“ [Herodot, *Istории*, vol. I, cartea I, CLXXXI–CLXXXII, trad. de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef, Editura Științifică, București, 1961 – n. tr.] Din păcate, nu a fost găsită nici o sursă mesopotamiană care să confirme aluzia lui Herodot la un ritual sexual divin.

John H. Walton scrie că „ziguratul nu joacă nici un rol în ritualurile din Mesopotamia care ne sunt cunoscute. Dacă literatura cunoscută ne-ar fi unicul ghid, atunci ar trebui să conchidem că oamenii de rând nu foloseau ziguratul la nimic. Ziguratul era un loc sacru, mai presus de folosința profană. Deși era concepută pentru a-l găzdui pe zeu, structura din vârf nu era un templu la care oamenii să meargă să se închine. Nu se găsea acolo nici o imagine a zeului și nici o altă reprezentare. Ziguratul se învecina, de obicei, cu un templu aflat la baza lui, care găzduia imaginea zeului și în care oamenii îl venerau. [...] Ziguratul era o structură construită pentru a susține scara [dintre cer și pământ]. Această scară era o reprezentare vizuală a ceea ce se credea că este folosit de zei pentru a se deplasa dintr-un tărâm pe celălalt. Ziguratul era destinat exclusiv zeilor și era întreținut doar pentru a-i oferi zeității confortul de care el/ea avea nevoie pentru a-i înviora pe cale. În vârful ziguratului se afla poarta zeilor, intrarea în sălașul lor ceresc. La bază era templul, în care oamenii sperau că zeul/zeița va coborî pentru a primi darurile și venerația poporului său“ (John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Baker, Grand Rapids, 2006, pp. 120–122).

Este interesant să remarcăm că fiecare cetățean era, tehnic vorbind, un slujitor al templului, pentru că templul avea în posesie întreg pământul. Fermele, podgoriile, pășunile înverzite pe care pășteau vite, râurile șerpuitoare pline de pește – toate acestea erau proprietatea personală a zeului. Țăranul care ara pământul făcea aceasta pentru zeu. El îi dăruia zeului recolta, ca ofrandă; aceasta era atent cântărită și înregistrată de preoții templului, țăranul primind înapoi doar o parte, ca „plată“ pentru truda lui. La fel stăteau lucrurile și cu pescarii care pescuiau în râurile zeului; cu crescătorii oilor și ai vitelor care pășteau pe pășunile zeului, cu podgorenii care striveau și presau strugurii zeului și așa mai departe. În această etapă timpurie din istoria Mesopotamiei, religia nu se deosebea prea mult de o muncă organizată în slujba unui zeu anume, sub stricta supraveghere a unei birocrății formate din preoți profesionalizați. Relația

laicilor cu templul era una pur tranzacțională. Vezi Potts, *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014*.

8. Acești idoli sunt denumiți în mod colectiv „figurine Venus” – un termen metaforic nepotrivit, ales de europenii care au făcut descoperirea (deși figurinele nu au nici o legătură cu zeița romană Venus). Printre figurine se numără: amintita Venus Berekhat Ram care – la vârsta ei de aproximativ 300.000 de ani – nu este doar cea mai veche statuie descoperită vreodată, ci probabil cel mai vechi obiect de cult din istorie și Venus cea Dublă, descoperită la Grimaldi în Italia, care este, de departe, cea mai uluitoare și mai neîndoios ritualică statuie dintre toate. Poreclită cu tandrețe „Frumoasa și Bestia”, Venus cea Dublă este o statuie perfect finisată de culoare verde deschis, formată din două trupuri sculptate spate în spate și unite la cap, umeri și coapse. Un trup este al unei femei mlădioase, însărcinate, cu spatele arcuit. Celălalt trup nu este uman. Nimeni nu știe ce este. Este sinuos și serpentin, aproape reptilian, cu un chip parcă de fiară mitică cu coarne. Idolul are o gaură în partea de sus, ca să poată fi purtat ca o amuletă.

Funcția ritualică pe care trebuie să o fi avut aceste statui în viața spirituală a strămoșilor noștri este greu de contestat. Venus din Dolní Věstonice, care are aproximativ 29.000 de ani, are niște scobituri clar definite în vârful capului, în care se puteau pune rășini, ierburi sau flori. Venus din Willendorf, sculptată în granit acum aproximativ 30.000 de ani, are fața acoperită de ceea ce pare a fi ori un văl împletit, ori păr împletit. Venus din Hohle Fels (datată acum cca 35-45.000 de ani) are un cârlig sau o buclă în loc de cap. A fost descoperit, de fapt, un număr mare de figurine Venus care aveau capul ascuns vederii sau chipurile nesculptate, ca și cum ele nu ar fi reprezentat o femeie anume, ci feminitatea. Puteți vedea un catalog complet al figurinelor Venus, în ordine alfabetică, la Don's Maps, <http://donsmaps.com/venus.html>; pentru o trecere în revistă a teoriilor despre semnificația figurinelor Venus, vezi R. Dale Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art*, University of Chicago Press, 2005.

9. „O statuie de cult nu a fost niciodată doar o imagine religioasă, ci a fost întotdeauna o imagine impregnată de un zeu și, ca atare, ea a avut atât caracterul realității pământene, cât și pe cel al prezenței divine” (Angelika Berlejung, „Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia”, în *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and*

the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East, ed. K. van der Toorn, Peeters, Leuven, 1997, p. 46.

Potrivit lui Jan Assman, „statuile au, cum se spune, două naturi, una divină și una materială, una mai presus de uman, cealaltă mai prejos. Creând aceste statui, oamenii își aduc aminte că ei înșiși au o origine divină și că, prin închinarea pioasă la zei, divinul poposește pe pământ“. Assman continuă: „Statuia nu este doar reprezentarea corpului zeității, ci este corpul ei. Statuia nu îi reprezintă forma, ci îi dă formă. Zeitatea ia forma statuii precum ia forma unui animal sau a unui fenomen natural. Statuile nu sunt făcute, ci ele «se nasc». [...] Egiptenii nu au anulat niciodată distincția dintre imagine și zeitate, dar, în schimb, au dus-o într-o cu totul altă direcție și la un cu totul alt nivel decât înțelegem noi.“ (Jan Assman, *The Search for God in Ancient Egypt*, trad. David Lorton, Cornell University Press, Ithaca și Londra, 2001, pp. 41, 46).

10. Deși este un subiect aprig dezbătut, mulți savanți sunt de părere că apariția scrierii egiptene hieroglifice a fost influențată în mod direct de scrierea cuneiformă sumeriană sau cel puțin ideea transpunerii gândurilor în cuvinte a poposit în Egipt din Mesopotamia. Vezi Geoffrey Sampson, *Writing Systems: A Linguistic Introduction*, Stanford University Press, Palo Alto, 1990.

11. Zeii egipteni puteau să ia forme multiple sau puteau să își schimbe cu totul forma. Uneori doi zei se uneau pentru a crea un zeu unic compozit, care apoi reflecta în sine ambele puteri divine. Așa s-a întâmplat cu zeul Amun-Ra (a se vedea capitolul 6).

Despre aspectele duale ale zeilor (cosmice și active/abstracte), Assman remarcă: „În cadrul cercetării noastre privitoare la dimensiunea cosmică a divinului ca model euristic, esența lui Thot – zeul scrisului și al calculului, al pedanteriei birocratice, al exactității, al controlului și al cunoașterii – se dezvăluie ca «lunară», ca interpretare religioasă a lunii și astfel, ca parte a unei și mai cuprinzătoare interpretări religioase a cosmosului, pe care noi o numim politeism egiptean. [...] Ce se reține din aceste exemple și poate fi extins la conceptul general al divinului la egipteni este că dimensiunea cosmică a divinului nu se mărginea la materialitatea pură a elementelor cosmice, precum pământul, aerul, apa și așa mai departe sau la corpurile celeste ca atare, precum Soarele și Luna, ci se referea mai degrabă la complexe specifice de acțiuni, trăsături, atitudini și calități, care erau

interpretate ca fenomene cosmice «în acțiune», la care oamenii luau, de asemenea, parte“ (Assman, *Search for God in Ancient Egypt*, p. 81).

12. Pentru dovezi lingvistice ale migrațiilor indo-europene, vezi James Patrick Mallory, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, Thames and Hudson, New York, 1989. Pentru mai multe informații despre religiozitatea indo-europeană, vezi Hans F.K. Gunther, *The Religious Attitudes of the Indo-Europeans*, trad. Vivian Bird, Clare Press, Londra, 1967; Gerald James Larson, ed., *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1974; J.P. Mallory și D.Q. Adams, ed., *The Encyclopedia of Indo-European Culture*, Fitzroy Dearborn Publishers, Londra și Chicago, 1997.

13. Până și Soma care, pentru că nu era altceva decât o plantă prețuită de indo-europeni pentru proprietățile ei halucinogene, nu a fost umanizat în același fel ca alți zei, ci a preluat până la urmă corpul lui Chandra – zeul hindus al Lunii – și a ajuns o zeitate așezată care ținea într-una din cele patru mâini ale sale o cupă plină cu băutura amețitoare.

14. Scrierea miceniană este cunoscută popular drept Linear B. Așa cum remarcă Edith Hall, situri miceniene au fost excavate la Teba, Tir, Therapne, Pylos, Creta și, desigur, Micene. În *Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of the Western Mind*, W.W. Norton, New York, 2015, pp. 29–49, Hall face o muncă splendidă, reușind să evidențieze influența culturii miceniene asupra grecilor antici.

15. Barbara Graziosi, *The Gods of Olympus: A History*, Picador, New York, 2014, p. 12.

16. Barbara Graziosi observă că, în ciuda ridicării faimoasei statui a Atenei Fecioare, a lui Fidias, în Partenon, atenienii au continuat să venereze pādurea de măslin. Iar în timpul festivităților dedicate zeiței, ofranda ceremonială era adresată, de fapt, unei bucăți de lemn, și nu statuii lui Fidias (*Gods of Olympus*, p. 47). Pentru o descriere a Atenei Parthenos a lui Fidias, vezi Pausanias, *Description of Greece*, 5, 1–15, trad. W.H.S. Jones, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1935.

17. Despre Atena ca zeitate solară, vezi Miriam Robbins Dexter, „Proto-Indo-European Sun Maidens and Gods of the Moon“, în *Mankind Quarterly* 55/1984, pp. 137–144. Despre reprezentarea Herei, vezi Walter Burkert, *Greek Religion*, trad. John Raffan, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, p. 31.

18. Așa cum remarcă James Lesher în extraordinara sa traducere și comentariu la opera lui Xenofan: „Fragmentul 15 generalizează [...] faptul că diferite genuri de animale i-ar înfățișa pe zeii corespunzători, pe cât

posibil, ca similari cu ele, fiecare animal asociindu-le zeilor trupuri precum cele ale lor. [...] Cel puțin la suprafață, aceste considerații par să se refere la diversitatea credinței și la o anumită înclinație din partea credincioșilor de a le atribui zeilor calitățile pe care ei înșiși le au. [Xenofan] nu ne spune dacă aceste considerații ar trebui să servească la *subminarea* credințelor respective, prin aceea că sunt dovedite false sau ridicole, însă în mod uzual ele sunt citite astfel“ (James H. Lesher, *Xenophanes of Colophon: Fragments; A Text and Translation with Commentary*, University of Toronto Press, 1992, pp. 89, 91).

Interesant este faptul că Xenofan a trăit în secolele VI–V î.Cr., exact în vremea în care grecii începeau să creeze reprezentări din ce în ce mai veridice ale zeilor, în piatră și bronz.

19. Xenofan este citat în Catherine Osborne, *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2004. Thales este citat în Cicero, *The Nature of the Gods*, Oxford University Press, 2008. Mai multe amănunte despre monoteismul grec se găsesc în Laurel Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, Routledge, Londra, 2007. Martin West se referă la conceptul grec al „zeului unic“, folosind expresia „zeu lipsit de rațiune“, însă este greu de spus în ce măsură gânditori precum Platon ar fi de acord cu această definiție. Să ne uităm numai la acest rezumat al dialogului *Timaios* al lui Platon din *Oxford Companion to Classical Literature*: „La început a fost Zeul, și el, fiind bun, a creat universul într-o formă pe cât posibil perfectă, din două substanțe: substanța imaterială a ideilor și elementele materiale. Din acestea, amestecându-le în diverse proporții, Zeul a creat lumea, sufletul lumii, zeii inferiori și stelele. La rândul lor, zeii inferiori au creat oamenii și animalele, potrivit unor formule geometrice anume. Au urmat apoi stabilirea originii senzațiilor și a bolilor, descrierea celor trei feluri de suflet care sălășluiesc în om și schița sumară a sorții oamenilor după moarte“ (Paul Harvey, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1951, p. 431). Martin West este citat în „Towards Monotheism“, în *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassiadi și Michael Frede, Oxford University Press, 1999, pp. 21–40.

VI. MARELE ZEU

1. Așa cum remarca Rita Freed: „[Akhenaton era înfățișat] într-o manieră care nu putea să fi fost decât șocantă pentru privitorul antic obișnuit cu reprezentările tradiționale ale corpului omenesc.“ Au fost propuse

numeroase boli congenitale pentru a explica reprezentările neobișnuite ale lui Akhenaton în statuile și gravurile egiptene, între care și sindromul Marfan, însă dovezile ADN au infirmat, mai mult sau mai puțin, aceste ipoteze. Pornind de la aceste dovezi s-a sugerat că trăsăturile fizice neobișnuite ale lui Akhenaton și ale familiei sale, inclusiv ale soției sale Nefertiti și ale fiului său Tutankhamon, au fost exagerate în mod deliberat de artiștii din Perioada Amarna. Mulți egiptologi, observă James Hoffmeier, au prezentat ideea că „stilul unic Amarna se cuvine înțeles cumva într-o manieră simbolică mai degrabă decât ca portret naturalist (sau exagerat) al patologiei regelui. [...] Există un curent de gândire care asociază figura masculină a regelui și caracteristicile sale feminine cu o reflectare a naturii universale a lui Aton, ca unic creator (și nu consort), ca tată și ca mamă.“ În acord cu Hoffmeier, Gay Robins a sugerat că „de vreme ce una dintre funcțiile artei egiptene era să exprime idei religioase într-o manieră vizuală, este foarte probabil că modificarea în reprezentarea artistică a corpului regelui a fost legată de noile idei religioase ale lui Amenhotep IV/ Akhenaton.“ Vezi Rita Freed, „Art in the Service of Religion and the State“, în *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun*, Museum of Fine Arts in association with Bulfinch Press/Little, Brown, Boston, 1994, p. 112; James K. Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford University Press, 2015), 133; Ahad Eshraghian și Bart Loeys, „Loeys-Dietz Syndrome: A Possible Solution for Akhenaten's and His Family's Mystery Syndrome“, în *South African Medical Journal*, 102/8/2012, pp. 661–664; și Gay Robins, „The Representation of Sexual Characteristics in Amarna Art“, în *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 23/1993, p. 36.

2. Eneada este formată din: zeul creator Atum, copiii săi – Șu și Tefnut, copiii acestora – Nut și Geb, și copiii acestora din urmă, Isis, Osiris, Set și Neftis. Vezi Rudolf Anthes, „Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.“, în *Journal of Near Eastern Studies*, 18/3 (1959), pp. 169–212.

Soarele era venerat în numeroase regiuni din Egipt sub diferite nume: Ra, Khepri, Horus sau Atum, însă în secolul al XIV-lea î.Cr., aceste nume au fost încorporate într-un cult național al Soarelui, iar fiecare zeu individual a ajuns să reprezinte câte un aspect al Soarelui. Exemple timpurii ale acestei practici se găsesc în *Textele piramidelor* (TP), alcătuite probabil în perioada celei de a V-a și a VI-a Dinastii (2350–2177 î.Cr.): „Strălucesc spre răsărit asemenea lui Ra, călătoresc către apus asemenea lui Khoperer [Khepri],

trăiesc așa cum trăiește Horus, Stăpânul cerului, prin hotărârea lui Horus, Stăpânul cerului.“ (TP 888). Într-un alt fragment din *Textele piramidelor*: „Te vor aduce la viață ca Ra, sub numele său Khoperer; te vei apropia de ei ca Ra, sub numele său Ra; îți vei ascunde fața de ei ca Ra, sub numele său Atum“ (TP 1693–1695). V. Raymond O. Faulkner, *The Ancient Pyramid Texts*, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 156, 250–251.

3. Cu aproximativ 200 de ani înainte de încoronarea lui Akhenaton, Amosis I (cca 1539–1514 î.Cr.), întemeietorul Dinastiei a XVIII-a, a solidificat asocierea între Amon și Ra – divinitățile patronale ale capitalei nordului, Teba, respectiv ale capitalei sudului, Heliopolis. Suprapunerea acestor divinități este evidențiată pe o stelă a lui Amosis I, recuperată de la Karnak de Georges Legrain în 1901, pe care stă scris: „Horus: măreț în apariția sa, auritul Horus: care unește Cele două Tărâmurî, rege al Egiptului de Sus și al Egiptului de Jos, stăpânul celor două Tărâmurî: Nebpehtire, Fiul lui Ra, adoratul lui: Amosis (trăiască el pentru totdeauna!), fiul lui Amon-Ra, din trupul lui, adoratul lui, urmașul lui, căruia i-a fost dat tronul lui, un zeu cu adevărat bun, cu brațe puternice, în care nimic nu este fals, un conducător egal lui Ra.“ În această stelă, arată Hoffmeier, avem dovada concretă că numele Amon și Ra au fost întrebuințate de Amosis I „într-un paralelism sinonimic care a suprapus cele două divinități“. Contopirea casei dinastice din Teba și a cultului solar de la Heliopolis a fost o mostră de manevră politică inteligentă din partea lui Amosis I, care urmărea să realizeze unificarea Egiptului de Sus cu Egiptul de Jos sub un sigur conducător, la capătul a secole întregi de diviziune și conflicte. Așa cum remarcă Hoffmeier, „ideologia faraonului universal avea nevoie de o divinitate universală, iar Amon-Ra – contopirea dintre Cer și Soare – era foarte potrivită pentru acest rol“ (Mark-Jan Nederhof, „Karnak Stela of Ahmose“, nepublicat [citat 24 April 2014], mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/urkIV-005.pdf); Georges Legrain, „Second Rapport sur les travaux exécutés à Karnak du 31 octobre 1901 au 15 mai 1902“, în *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte*, 4 (1903), pp. 27–29; James Breasted, *Ancient Records of Egypt*, vol. 2, University of Chicago Press, 1906, pp. 13–14; și Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, pp. 50, 59.

4. Nu este tocmai clar dacă Akhenaton a vizitat Heliopolisul în timpul anilor săi de formare și nici cât de multe știa despre teologia Regatului de Jos. Majoritatea egiptologilor sunt de acord că, cel mai probabil, viitorul

rege Akhenaton a crescut la Memphis, orașul care fusese eliberat de Amosis I din mâinile hicsosilor, cu aproape 200 de ani înainte. Însă chiar dacă nu a călcat niciodată în Heliopolis, Akhenaton trebuie să fi intrat în contact cu cultul solar respectiv și cu învățăturile lui. Așa cum a arătat Donald Redford, „Zeul Soare și teologia lui erau atât de răspândite printre cultele egiptene, încât ar fi fost greu ca tânărul prinț să fie ținut departe de influența solară, indiferent unde ar fi crescut el“ (Donald Redford, *Akhenaten, the Heretic King*, Princeton University Press, 1984, p. 59).

5. Akhenaton, citat în Maj Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1938, p. 7.

Discul solar al lui Aton era un simbol important în timpul domniei lui Amenhotep III, tatăl lui Akhenaton, ceea ce arată că exista deja o preocupare pentru „religia solară“ la începutul secolului al XIV-lea î.Cr. După moartea lui Amenhotep III, regele a fost divinizat, devenind sinonim cu divinitatea solară. Potrivit lui Raymond Johnson, experiența pierderii tatălui, combinată cu divinizarea acestuia ca Aton au avut un impact profund asupra sensibilităților religioase ale lui Akhenaton. Johnson argumentează că acțiunile lui Akhenaton, după ascensiunea sa la tron, nu au fost nici monoteiste și nici radicale. Dimpotrivă, Akhenaton s-a adâncit într-o formă elaborată de cult al strămoșilor, în cadrul căruia tatăl divinizat a devenit punctul central al practicilor și aspirațiilor religioase ale fiului. Punctul de vedere al lui Johnson nu este acceptat de majoritatea egiptologilor. Vezi Raymond Johnson, „Monuments and Monumental Art Under Amenhotep III: Evolution and Meaning“, în *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, ed. David O'Connor și Eric H. Cline, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001, pp. 63–94; Donald B. Redford, „The Sun-Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, I“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 13 (1976), pp. 47–61; și Erin Sobat, „The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten“, în *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, 12 (2013–2014), pp. 70–75.

6. Este neclar când anume a început să-și predice Zarathustra credința. Datele oscilează de la timpuri pur mitice (8.000 î.Cr.) până la începuturile regatului iranian (secolul al VII-lea î.Cr.). După părerea mea, data cea mai logică pentru nașterea zoroastrismului este cca 1100-1000 î.Cr. Explic aceasta în articolul meu, „Thus Sprang Zarathustra: A Brief Historiography

on the Date of the Prophet of Zoroastrianism“, în *Jusur* 14 (1998–1999), pp. 21–34.

7. Zeii Iranului antic aveau fiecare câte o funcție și o însărcinare anume, însă influența lor era globală, nu locală. De exemplu, Mithra, care era deificarea „legământului“, a ajuns să fie asociat cu Soarele pentru că soarele vedea tot. Și totuși, așa cum observă Boyce, „Mithra era conceput asemenea majorității divinităților indo-europene într-o formă umană, chiar dacă era mai mare decât orice rege muritor“. Potrivit lui Boyce, zeii în sine erau abstracți, „dat fiind că nu exista nici un obiect natural pe care cineva să-l poată asimila cu aspectul fizic obișnuit al zeului; și, deși asocierea lui Mithra și a lui Varuna Apam Napat cu focul și cu apa a existat în mod evident încă din epocile indo-iraniene, aceasta nu era o identificare propriu-zisă sau ceva esențial pentru ființa zeului. Exista un alt grup de zei care reprezentau fenomene naturale și despre care se putea spune că *erau* ei înșiși acele fenomene“. De pildă, Atar zeul focului, Anahita zeița apelor și Asman zeul cerului. V. Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 1: *The Early Traditions*, Brill, Leiden, 1975, pp. 24, 31, 68–69.

8. Zoroastrienii au multe nume. În Iran, sunt numiți Zartushti, deși ei înșiși se descriu cel mai adesea ca Beh-Din. În Asia de Sud, sunt cunoscuți drept Parsi. Grecii îi numeau Magi.

Cu toate că există persoane – între care și Boyce – care nu cred că Zarathustra l-a considerat pe Ahura Mazda singurul zeu din univers, în imnurile *Gatha* nu apare nici un alt zeu. Scrise în avestana veche și menite să fie cântate cu voce tare, *Gatha* reprezintă o colecție de șaptesprezece imnuri despre care se presupune că au fost alcătuite de Zarathustra însuși. V. Herman Lommel, *Die Religion Zarathustras. Nach dem Avesta dargestellt*, Olms, Hildesheim, 1971.

După toate presupunerile, Ahura Mazda a fost un „proto-Varuna“ și este posibil ca el să își aibă originea într-un zeu al cărui nume s-a pierdut. Așa se face că astăzi putem cunoaște această figură divină doar prin cele două epitete principale ale sale: Ahura care înseamnă „Stăpân“ și Mazda care înseamnă „Înțelept“ sau „Înțelepciune“. Pentru o discuție despre etimologia numelui Ahura Mazda, vezi F.B.J. Kuiper, „Ahura «Mazda» «Lord Wisdom»?“, în *Indo-Iranian Journal*, 18/1–2 (1976), pp. 25–42.

9. Aceste reflecții le sunt cunoscute zoroastrienilor sub numele Amesha Spenta sau „Nemuritorii binefăcători“, care se manifestă sub forma a șase emanații distincte: Vohu Manah („gândirea cea bună“), Asa Vahista

(„adevărul desăvârșit“), Kshatra Vairya („stăpânirea cea dorită“), Spanta Armaiti („devoțiunea benefică“), Hurvatat („plenitudinea“) și Ameretat („nemurirea“) [Pentru redarea în limba română a grafiei și a traducerii acestor nume, am folosit Mircea Eliade și Ioan P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, București, 1993, p. 271 – n. tr.] Aceste reflectări sunt aduse la viață prin voința divină a lui Ahura Mazda și sunt menite să personifice atributele majore ale divinității. Considerați a fi demni de venerație de către zoroastrienii, Amesha Spenta sunt venerați doar prin actul de comuniune cu Ahura Mazda.

Prima apariție a acestor Amesha Spenta este în imnurile *Gatha*. Cu toate că termenul Amesha Spenta nu figurează ca atare în imnuri, figurează numele celor șase reflectări (vezi Yasna 47, 1). În scrieri mai târzii din Avesta – colecția literară din care imnurile *Gatha* reprezintă partea cea mai veche – Amesha Spenta devin ei înșiși zei care-l slujesc pe Ahura Mazda la curtea lui cerească. V. Dinshaw J. Irani, *Understanding the Gathas: The Hymns of Zarathustra*, Ahura Publishers, Wolmsdorf, Pa., 1994.

10. Așa cum am amintit, nu toți cercetătorii zoroastrismului sunt de acord că Zarathustra a fost monoteist – de pildă, Mary Boyce în cuprinzătoarea sa *History of Zoroastrianism*, în 3 volume, Brill, Leiden, 1975–1991. Pentru punctul de vedere opus, vezi Farhang Mehr, *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra*, Element, Rockport, Mass., 1991.

11. Un alt lucru care se cuvine remarcat este că „determinativul divin“ – un simbol în hieroglifele egiptene care este corelat cu numele scris al unui zeu și care arată că numele aparține unui zeu – nu a fost niciodată folosit alături de numele lui Aton. Pentru Akhenaton nu era nevoie de o identificare expresă a lui Aton ca divin, ca și cum ar fi fost unul printre mulți ații (Erik Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light*, trad. David Lorton, Cornell University Press, Ithaca și Londra, 1999, pp. 85, 199).

12. Asemenea idei exclusiviste aduc cu ele anumite consecințe politice și economice. Negarea tuturor celorlalți zei conduce în fapt la șomajul rapid al preoților și slujitorilor lor și la confuzie în rândurile populației generale. Este bine cunoscut faptul că reformele religioase ale lui Akhenaton au redus foarte mult puterea și privilegiile preoțimii care îl slujea pe Amon-Ra și care, în timpul celei de a XVIII-a dinastii, acumulasă o bogăție enormă. În mod asemănător, religia lui Zarathustra a amenințat puterea și autoritatea magilor, înlocuind toate divinitățile acestora cu un zeu care nu avea nevoie

de mantrele și ritualurile lor. De aceea nu ar trebui să ne surprindă faptul că, după moartea celor doi, instituția preoțească a fost cea care a reafirmat cu tărie – iar în cazul Egiptului cu violență – tradițiile religioase anterioare.

13. Henoteismul poate fi înțeles și drept credința într-o singură realitate supremă, care se manifestă sub forma a numeroși zei și zeițe care, în calitatea lor de avataruri ale realității supreme, sunt obiecte legitime ale venerării.

14. Termenul „politicomorfism“ a fost propus de Thorkild Jacobsen, care a scris cel mai elocvent despre acest proces ce s-a petrecut în Mesopotamia antică. Vezi *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, 1976, p. 73.

Potrivit lui Jacobsen, „sumerienii și akkadienii își înfățișau zeii în formă umană – dominați de emoții umane și trăind în același gen de lume ca oamenii. Lumea zeilor era o proiecție a condițiilor pământene în aproape fiecare detaliu. [...] Așa se cuvine să explicăm faptul că zeii erau organizați politic după niște principii democratice, diferite în mod esențial de principiile statelor pământene autocratice, pe care le găsim în perioada istorică în Mesopotamia. În domeniul zeilor avem reflectări ale unor forme mai vechi ale statelor mesopotamiene pământene, din perioada preistorică“.

Jacobsen din nou: „Materialul nostru pare să păstreze indicii că Mesopotamia preistorică era organizată politic pe principii democratice, nu pe principii autocratice, precum Mesopotamia istorică. Indiciile pe care le avem ne sugerează o formă de guvernământ în care conducerea de zi cu zi a treburilor publice revenea unui sfat al bătrânilor, în timp suveranitatea ultimă revenea unei adunări generale care cuprindea toți membrii – sau poate mai bine spus, toți bărbații liberi adulți – ai comunității“ (Thorkild Jacobsen, „Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia“, în *Journal of Near Eastern Studies* 2/3/1943, pp. 167, 172).

15. Traducerea mea din *Enuma Eliș* are la bază antologia lui Wilfred G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 2013. Pentru mai multe detalii despre transformarea lui Marduk și despre metafora zeului rege, vezi Jacobsen, *The Treasures of Darkness*.

16. Zeul asirian Assur era singurul dintre zeii Mesopotamiei care nu avea o funcție, o putere sau un atribut specific și nici o personalitate anume. Însă aceasta se datora faptului că Assur nu era doar zeul protector al orașului capitală al Imperiului Asirian – care îi purta numele – ci era *orașul însuși*. Era orașul deificat. El împrumuta caracteristicile locuitorilor săi. Zeul Assur

a fost transformat dintr-o divinitate impersonală și lipsită de farmec în zeul războiului și stăpânul cerurilor în secolul al XIII-lea î.Cr., când orașul Assur a devenit, dintr-un mic oraș păstoresc, reședința unui Imperiu Asirian aflat în plină expansiune. Așa cum afirmă Wilfred Lambert: „Par să nu existe cazuri de orașe din sudul Mesopotamiei care să poarte numele zeului local. Singura posibilă excepție este Muru. Acesta este atestat sub un nume al lui Adad și se pare că a existat un oraș cu acest nume. Însă sursele antice nu îl fac pe Adad zeul protector al orașului respectiv, deci identitatea de nume trebuie să fie o coincidență“ (Wilfred G. Lambert, „The God Aššur“, în *Iraq*, 45/1/1983, pp. 82–86, 84).

17. Savanții sunt în general de acord că Śiva era cunoscut inițial sub numele Rudra sau „Urlătorul“, cuvântul *śiva* („bun“, „prielnic“) fiind folosit, în perioada vedică, ca un adjectiv alături de Rudra. Termenii au devenit interșanjabili la sfârșitul perioadei vedice, când Rudra a ajuns sinonim cu Śiva. Ca să turnăm și mai mult gaz pe foc, Śiva avea numeroase alte nume indicând prin aceasta o asociere și mai importantă cu alte divinități (*Devendra*, „conducătorul zeilor“; *Trilokinatha*, „Stăpânitorul celor trei Tărâmurii“; *Ghrneṣwar*, „Stăpânul Milostivirii“; *Mahadeva*, „Marele Zeu“; *Maheśvara*, „Marele Stăpân“; și *Parameṣvara*, „Stăpânul Suprem“). Așa cum susține Mark Muesse, „Rudra nu avea prieteni în rândul celorlalți zei și prefera să stea în sălbăticie și alte locuri înfricoșătoare. [...] Arienii lăsa de obicei ofrandele pentru Rudra departe de satelor lor și îl implorau să nu se apropie de ele. Însă, în mod paradoxal, Rudra era și vindecător. [...] De fapt, sunt numeroși savanți care cred că vedicul *deva* Rudra ar fi fost un prototip pentru zeul cunoscut ulterior drept Śiva“.

În mod similar, Doris Srinivasan observă „o intensificare a aparițiilor lui Rudra și o amplificare a sferei sale de influență în special în Samhitele de după Rig Veda. În textele respective, Rudra este pe cale să devină, în mod clar, marele zeu proclamat de *Śvetasvatara-Upaniṣad* [i.e. Rudra-Śiva]. În acest proces, trăsăturile și afinitățile sale nu mai sunt văzute ca imagini mitice sau literale. Suma trăsăturilor lui este menită să transmită un mesaj teologic despre caracterul absolut al Ființei Supreme, percepută ca Dumnezeu. Un asemenea zeu cuprinde totul, creează totul și este Stăpânul totului. [...] Intensificarea radicală a apariției lui Rudra și a acțiunilor sale poate fi văzută, în tradiția vedică, drept o încercare speculativă de a defini natura Zeului Suprem atotcuprinzător“ (Mark Muesse, *The Hindu Traditions: A Concise Introduction*, Fortress Press, Minneapolis, 2011, pp.

47–48; și Doris Srinivasan, „Vedic Rudra-Śiva“, în *Journal of the American Oriental Society*, 103/3/1983, pp. 544–545).

VII. DUMNEZEU ESTE UNUL

1. În momentul invaziei babiloniene, Regatul lui Israel era deja fracturat în două – Regatul de nord fiind deja căzut în mâinile forțelor armate asiriene ale lui Sargon II în 722/721 î.Cr. În urma crizei asiriene, este posibil ca învățații din nord să fi călătorit către sud, ducând cu ei scrierile și narațiunile lor (mai probabilă este forma orală decât cea scrisă). Dacă acest lucru este adevărat, atunci influența sursei elohiste ar fi putut începe încă din secolul al VIII-lea î.Cr., într-o perioadă de criză profundă atât pentru Regatul de nord, cât și pentru cel de sud.

Două campanii militare majore împotriva celor două regate, ambele ale asirienilor (722/21, Sargon II și 701 î.Cr., Sanherib), dar și tensiunile regionale cu grupurile învecinate (Siria, Moab și altele) au condus la apariția atât în această perioadă, cât și în secolul următor a unui număr semnificativ de oracole profetice și de cărți, într-o încercare de a reconcilia situația reală cu înțelegerea pe care o aveau israeliții despre zeu: Primul Isaia (în sud), Amos (în nord), Osea (în nord), Miheia (în sud), Naum (în nord), Sofonie (în sud), Avacum (în sud); Iosua, Judecători, Regi, părți din Psalmi și părți din Deuteronom.

Din punct de vedere teoretic, s-ar putea argumenta că accentul pus pe venerarea lui *Elohim* ca zeu de-sine-stătător (adică perspectiva nordică) se încheie după 722/21 î.Cr., după căderea Regatului nordic. Venerarea lui *Iahve* a continuat în sud până în 586 î.Cr., însă este posibil ca ea să fi fost modificată/afectată/înlocuită de miturile nordice a căror figură centrală era *Elohim* (și de aici apariția lui J/E). Cu alte cuvinte, este posibil să fi existat o contopire între J și E în cei 135 de ani dintre căderea nordului și cea a sudului. Însă, chiar dacă o astfel de contopire nu a existat în perioada amintită, J și E sunt în mod clar alăturate – cel puțin în nume – de autorii sursei sacerdotale din secolele al VI-lea și al V-lea î.Cr. Preeminența materialului iahvist, asocierile lui cu Moise și impresia că el este mai vechi decât elohistul s-ar putea explica prin faptul că Regatul sudic a supraviețuit mai mult decât Regatul nordic, zeul nordului (*Elohim*) fiind înfrânt de zeul asirienilor (Assur) în 722. Dacă în locul nordului ar fi căzut sudul, ar fi fost posibil ca materialul elohist să pară mai vechi decât cel iahvist. Așa cum stau lucrurile, materialul elohist pare de o dată mai recentă și mai puțin personal decât iahvistul. Ulterior după exilul babilonian, prejudecățile față

de nord au început să se stingă și se vede un efort din partea autorilor și redactorilor sursei sacerdotale să păstreze cât mai multe din tradițiile și miturile nordului, care, din perspectiva celui de-al Doilea Isaia, necesitau contopirea lui J și E într-un singur zeu.

2. Așa cum susține L. Köhler, „Dumnezeu este Domnul stăpânitor: aceasta este afirmația fundamentală din teologia Vechiului Testament. [...] Din ea derivă celelalte lucruri. Totul se bazează pe ea și nimic nu poate fi înțeles decât prin trimitere la ea“ (Ludwig Köhler, *Old Testament Theology*, trad. A.S. Todd, Westminster Press, Philadelphia, 1957, p. 30).

3. Tehnic vorbind, *Iahve* nu înseamnă „Eu sunt“. Deși în Ieșirea 3:14 Dumnezeu răspunde cererii lui Moise de a-și declina identitatea spunând *ehyeh asher ehyeh* sau „Eu sunt cel ce sunt“, divinitatea îl instruieste apoi pe Moise să le spună israeliților că: „Domnul Dumnezeul [*Iahve*] părinților voștri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov m-a trimis la voi“. (Ieșirea 3:15). Spre deosebire de cuvântul *ehyeh*, care este forma de persoana I singular a verbului ebraic „a fi“ *hyh* („Eu sunt/voi fi“), *Iahve*, care este numele propriu al lui Dumnezeu în Biblia ebraică, este o variațiune a formei de persoana a III-a singular a aceluiași verb („El este/va fi“). Vezi Francis Brown, S.R. Driver și Charles Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, 1951, pp. 217–218 și Sigmund Mowinckel, „The Name of the God of Moses“, în *Hebrew Union College Annual*, 32/1961, pp. 121–133.

4. Moise este un nume egiptean și are aceeași rădăcină ca numele teoforice Tuthmosis („născut din Thot“; „tras afară de Thot“) și Ramses („născut din Ra“; „tras afară de Ra“). Așa cum ne relatează Biblia ebraică, Moise s-a născut din părinți evrei, cu toate că numele lor nu sunt pomenite în mitul original al nașterii sale. Ei primesc nume abia mult mai târziu pentru a-i clădi lui Moise genealogia și pentru a întări legătura cu strămoșii israeliți: „Amram însă a luat de femeie pe Iochebed, fata unchiului său, și aceasta i-a născut pe Aaron și pe Moise, precum și pe Mariam, sora lor. Iar anii vieții lui Amram au fost o sută treizeci și șapte de ani“ (Ieșirea 6:20).

Deși nu există dovezi arheologice ale existenței lui Moise, este posibil ca el să se fi născut în Noul Regat, poate la una sau două generații după zguduitoarea revoluție monoteistă eșuată a faraonului eretic Akhenaton. Aceasta i-a determinat pe unii savanți să sugereze că religia israelită a fost, de fapt, o formă de atonism care a supraviețuit epurării post-Akhenaton. Vezi Donald B. Redford, *Akhenaten: The Heretic King*, Princeton

University Press, 1984; Jan Assman, *Of Gods and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison, 2008; și *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, American University in Cairo, Cairo, 2014.

5. *Facerea* indică faptul că madianiții erau descendenți ai lui Madian, care era unul dintre fiii lui Avraam și ai soției sale, Chetura (*Facerea* 25:1–2). Aceasta pare însă o încercare editorială de a-l lega pe Moise de Avraam și nu ar trebui luată în serios. Poate că mai potrivit ar fi să ne gândim la madianiți nu în termenii unei localizări fixe, ci în termenii unei confederații de triburi ale unor popoare ne-semitice, care trăiau în deșert și care erau răspândite de la Sinai până în Arabia. Vezi William J. Dumbrell, „Midian: A Land or a League?“, în *Vetus Testamentum*, 25/2 (1975), pp. 323–337.

6. Pentru localizarea „muntelui zeului“ lângă Seir, vezi Deuteronomul 33:2 și Judecători 5:4. Confuzia și inconsecvența din tradițiile mozaice este mult mai adâncă decât problema localizării. De exemplu, socrul lui Moise are trei nume diferite în Biblie: Raguel (*Ieșirea* 2; *Numerii* 10), Ietro (*Ieșirea* 3:4,18) și Hobab (*Numerii* 10, *Judecători* 4). În unele locuri, socrul lui Moise este descris drept madianit (*Ieșirea* 2:18, *Numerii* 10), iar în altele drept chenit (*Judecători* 4). O parte din confuzie pare să provină din *Judecători* 4:11, unde Hobab este identificat drept socrul lui Moise, deși acest lucru este contrazis de *Numerii* 10:29, unde Hobab este descris ca fiul lui Raguel (așadar, cumnatul lui Moise sau un membru al tribului lui Raguel). Indiferent care ar fi explicația confuziilor, este clar că diferite surse – din diferite perioade și cu autori diferiți – au fost puse laolaltă pentru a crea o narațiune unică despre Moise. Vezi William Foxwell Albright, „Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition“, în *Catholic Biblical Quarterly*, 25/1 (1963), pp. 1–11.

7. Tehnic vorbind, oricine muncea în construcții și se afla sub autoritatea statului era un sclav al faraonului; chiar și preoții erau considerați sclavi ai templelor pe care le slujeau. Vezi Schafik Allam, „Slaves“, în *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. Redford, Oxford University Press, 2001, pp. 293–296.

Ieșirea 12:37 relatează că israeliții erau „șase sute de mii de pedestri, pe lângă femei și copii“ (*cf.* *Ieșirea* 38; *Numerii* 2). Dacă cifra este corectă, atunci israeliții trebuie să fi fost bine peste un milion, ceea ce ar fi rivalizat cu întreaga populație a Egiptului. Acest lucru este, desigur, absurd și nu ar trebui luat în serios.

Există o listă lungă de datări ale mitului Ieșirii din Egipt, unele dintre ele propunând o dată timpurie, cca 1447 î.Cr., altele sugerând o dată mult mai târzie, precum 1270 î.Cr. Cea mai veche referință pe care o avem la „Israel“, ca grup distinct sau ca popor, apare în așa-numita Stelă Israel (cca 1208 î.Cr.) care enumeră cuceririle militare ale faraonului Merneptah (al treilea fiu al faraonului Ramses II, care a domnit între 1213 și 1203 î.Cr. Pe al douăzeci și șaptelea rând al Stelei stă scris: „Israel este pustiit; seminția lui nu mai este“, ceea ce pare să arate că la sfârșitul secolului al XIII-lea î.Cr. exista deja un popor numit „Israel“. Aceasta vine în contradicție cu cronologia biblică a Ieșirii din Egipt, despre care se poate argumenta că s-a petrecut în jurul anului 1280 î.Cr. (dacă adăugăm 40 de ani în pustiu obținem 1240 î.Cr. pentru cucerirea Canaanului de către Iosua). Problema este că mărturia biblică sugerează că au mai trecut două secole de atunci până când israeliții au devenit o națiune de triburi unite (adică „Israel“) sub domniile lui Saul și David, în secolul al XI-lea î.Cr. (indicii în acest sens sunt cărțile lui Iosua și Judecători – ultima acoperind, numai ea, o perioadă de două secole – și primele capitole Cartea I a Regilor).

Ramses II, faraonul identificat în mod curent drept regele din timpul evenimentelor Ieșirii (Ieșirea 1:8–11), a domnit între 1279 și 1213 î.Cr., ceea ce pare să nu se potrivească cu mărturia de pe Stela Israel. Să nu uităm, desigur, că Biblia nu oferă vreo datare pentru Iosua, iar cercetătorii biblici au folosit registrele egiptene pentru a data evenimentul Ieșirii. Vezi Michael G. Hasel, „Israel in the Merneptah Stela“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296 (1994), pp. 45–61; Anson F. Rainey, „Israel in Merneptah's Inscription and Reliefs“, în *Israel Exploration Journal*, 51/1 (2001), pp. 57–75; Hans Goedicke, „Remarks on the «Israel-Stela»“, în *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 94 (2004), pp. 53–72; și Bryant Wood, „The Rise and Fall of the 13th-Century Exodus-Conquest Theory“, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 48/3 (2005), pp. 475–489.

8. Un posibil indiciu privitor la originile lui *Iahve* se află în modul enigmatic în care i se prezintă pentru prima dată lui Moise: „Eu sunt cel ce sunt“, spune *Iahve* (Ieșirea 3:14), care – arată DeMoor – era aceeași expresie pe care o folosea zeul egiptean al soarelui, Ra, pentru a se descrie pe sine (Johannes C. De Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, 2nd ed., Peeters, Leuven, 1997). Vezi și Walter Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, T&T Clark, Edinburgh, 1978, p. 152;

Michael C. Astour, „Yahweh in Egyptian Topographic Lists“, în *Festschrift Elmar Edel*, din *Agypten und Altes Testament*, ed. Manfred Görg, Görg, Bamberg, Germany, 1979, pp. 17–19; Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995, p. 69.

Episodul madianit pare plauzibil, el reprezentând un stigmat în viața lui Moise și o problemă pe care o ridică fratele său Aaron și sora sa Mariam: „Mariam și Aaron vorbeau însă împotriva lui Moise pentru femeia etiopiană, pe care o luase Moise, căci Moise era căsătorit cu o etiopiană“ (Numerii 12:1). Ca în cazul confuziei legate de numele socrului lui Moise (vezi nota precedentă), Biblia ebraică o descrie aici pe soția lui Moise drept etiopiană, deși despre Moise nu se afirmă nicăieri că ar fi avut o a doua soție. În ciuda acestei confuzii, episodul madianit este confirmat și de istorisirea lui Valaam, care era probabil madianit și, mai mult, un profet al lui Iahve (Numerii 22–24; Numerii 31:8). Vezi L. Elliott Binns, „Midianite Elements in Hebrew Religion“, în *Journal of Theological Studies*, 31/124 (1930), pp. 337–354; George W. Coats, „Moses in Midian“, în *Journal of Biblical Literature* 92/1 (1973), pp. 3–10; Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Ugarit, and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Brill, Leiden, 1996, p. 283.

9. Cea mai uzuală folosire a numelui *El* în Biblie este în forma de plural – *Elohim* – care înseamnă literal „zei“. Când Biblia recurge la numele *Elohim*, ea asociază de obicei verbe la persoana a III-a masculin singular (precum „el a spus“ sau „el a creat“). Într-un număr mic de cazuri, Biblia îl prezintă pe *Elohim* vorbind la persoana I plural – „Să facem om după chipul și după asemănarea noastră“ (Facerea 1:26). De la traducerea *King James* a Bibliei, realizată la începutul secolului al XVII-lea, vorbitorii de limbă engleză au tratat această formulare ca un exemplu de *plural al majestății*, ignorând faptul că în limba ebraică nu există această formă de plural. Explicația reală pentru care *El* folosește pluralul în aceste pasaje biblice este că *El* vorbește cu celelalte ființe divine de la curtea sa (de exemplu, Facerea 35:7; 2 Regi 7:23 și Psalmul 82:1; vezi și Facerea 11:7 și Isaia 6:7). Cu alte cuvinte, în primul capitol al Facerii, *El* nu este singurul zeu din univers; *El* este doar cel mai mare zeu dintr-un panteon henoteist. Vezi Frank Moore Cross, „Yahweh and the God of the Patriarchs“, în *Harvard Theological Review*, 55/4 (1962), pp. 225–259 și *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997; Mark S. Smith, *The Early History of God:*

Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Eerdmans, Grand Rapids, 2002, pp. 32–43; W.R. Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, Brill, Leiden, 2003; și Samuel Sahviv, „The Polytheistic Origins of the Biblical Flood Narrative“, în *Vetus Testamentum*, 54/4 (2004), pp. 527–548.

Zeița Așera era foarte onorată în tradiția religioasă canaanită, ea fiind consoarta lui *El* și regina mamă a întregii familii divine. După contopirea într-o singură divinitate a lui *El* și *Iahve*, realizată de autorii sursei sacerdotale, venerarea lui Așera ca soție a lui *Iahve* pare să fi continuat o vreme. Așa cum a arătat William Dever: „«Tăcerea» [Bibliei ebraice] cu privire la Așera, consoarta lui *Iahve*, care era succesorul canaanitului *El*, poate fi înțeleasă ca rezultat al suprimării aproape totale a acestui cult, întreprinsă de reformatorii din secolele VIII–VI î.Cr. Din acest motiv, referințele la Așera – chiar dacă nu au fost șterse cu totul din [Biblia ebraică] au fost greșit înțelese de editorii mai târzii și au fost reinterpretate pentru a sugera o imagine pur fantomatică a zeiței. [...] Cu toate acestea, chiar faptul că vechiul Israel avea nevoie de reformă ne arată că venerarea lui Așera, «Zeița Mamă», personificată uneori în calitate de consoartă a lui *Iahve* – era larg răspândită înainte de prăbușirea monarhiei“ (William G. Dever, „Asherah, Consort of *Yahweh*? New Evidence from Kuntillet «Ajrûd»“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 255/1984, p. 31). A se vedea și William G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008. Pentru informații despre Așera și alte divinități canaanite, vezi Smith, *The Early History of God*; Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002 și John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, 3rd ed., Baker Academic, Grand Rapids, 2009. Activitățile editoriale ale autorilor sursei sacerdotale sunt vizibile în numeroase locuri din Biblie, ca atunci când *Iahve* se identifică în mod explicit cu *El*: „Iar când era Avraam de nouăzeci și nouă de ani, i s-a arătat Domnul [*Iahve* – n. tr.] și i-a zis: «Eu sunt Dumnezeu cel Atotputernic [*El Şaddai* – n. tr.]; fă ce-i plăcut înaintea mea și fii fără prihană»“ (Facerea 17:1). Așa cum remarcă Bandstra: „Dumnezeul lui Avraam este desemnat în trei feluri diferite [în Biblie]: YHWH, *El Şaddai* și *Elohim*. De la Facere până la Avraam, divinitatea este *Elohim*. Apoi ea se revelează lui Avraam și celorlalți strămoși ca *El Şaddai*. Cei din vechime nu au cunoscut niciodată

numele YHWH. Dar aici, într-o folosire rară a numelui YHWH, tradiția sacerdotală îl identifică explicit pe YHWH cu *El Šaddai*, în ideea ca cititorii să nu rămână confuzi. Însă în izvoarele istorice ale sursei sacerdotale, Dumnezeu nu clarifică faptul că este atât YHWH, cât și *El Šaddai* decât abia când îi vorbește lui Moise. În [Facerea] 17:3 autorul sursei sacerdotale revine la numele *Elohim*, care era denumirea curentă a lui Dumnezeu în epoca de dinainte de exod“ (Barry Bandstra, *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible*, 4th ed., Wadsworth, Belmont, Calif., 2009, p. 86.

10. Multă vreme după ce își pierde conotațiile divine, numele zeilor și zeitelor canaaniți continuă să apară în calitate de concepte non-divine în Biblia ebraică. De exemplu, zeul canaanit al mării, *Yam*, devine, în cele din urmă, în Biblia ebraică, substantivul comun care înseamnă „mare“. În mod similar, numele altor zei canaaniți, precum *Mot*, zeul morții, *Baal*, stăpânul furtunilor, și Șemeș, zeul soare, devin cuvintele ebraice care înseamnă „moarte“, respectiv „stăpân“ și „soare“. Mai mult, descoperirea unor artefacte arheologice și a unor texte precum arhiva Ugarit și scrisorile de la Mari, dar și inscripțiile de la Deir ‘Alla, Kuntillet ‘Ajrūd, și Khirbet el-Qôm au pus într-o nouă lumină religia canaanită și relația ei cu tradiția israelită. Așa cum remarcă Mark Smith: „Deși există un model dominant potrivit căruia israeliții și «canaaniții» sunt două popoare cu culturi fundamental diferite, dovezile arheologice îl pun acum la îndoială. Cultura materială din regiune indică numeroase puncte de întâlnire între israeliți și «canaaniți» încă din Epoca de Fier I (cca 1200-1000 î.Cr.). Așa cum o sugerează izvoarele, cultura israelită s-a suprapus în mare parte peste cultura «canaanită» și a derivat din ea“ (Smith, *Early History of God*, p. 6).

11. Mai mulți cercetători biblici au ajuns să îmbrățișeze ideea că israeliții au fost canaaniți, la un moment dat, în istoria lor. Potrivit acestei teorii, avansată inițiat de George Mendenhall și rafinată apoi de Norman Gottwald, nu a existat o cucerire a Canaanului de către o forță externă – așa cum stă scris în cartea lui Iosua. Dimpotrivă, triburile care au ajuns să fie cunoscute drept israelite erau, de fapt, păstori canaaniți din zonele de deal, nemulțumiți și asupriți de conducerea opresivă a confrăților din orașele de vale. Printr-o serie de revolte violente împotriva conducătorilor orașelor-stat, canaaniții din zona rurală au reușit să își formeze o identitate distinctă ca israeliți – o identitate care a rămas înrădăcinată adânc în cultura, limba și religia din care ei au izvorât.“ Vezi George E. Mendenhall, „The Hebrew

Conquest of Palestine“, în *Biblical Archaeologist*, 25/3 (1962), pp. 65–87; Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E.*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1979. V. de asemenea George E. Mendenhall și G.A. Herion, *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001. Pentru mai multe asemănări între cultura israelită și cea canaanită, vezi Michael David Coogan, „Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel“, în *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick D. Miller *et al.*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, pp. 115–184.

12. Biblia înregistrează numeroase momente în care Baal și Așera sunt plasați în Templul din Ierusalim sau le sunt construite altare în „locuri înalte“, unde israeliții le închină rugăciuni și ofrande (de exemplu, în 4 Regi 21:1–7). Pentru dovezi ale monolatriei în Biblie, vezi Ieșirea 20:3 și Deuteronomul 5:7. Pentru dovezi că Israelul venera zei ai vecinilor săi, vezi Judecători 10:6.

13. Deși Facerea 17 se deschide cu Avraam primind o viziune de la *Iahve*, divinitatea în cauză se referă la sine cu alt nume: „Iar când era Avram de nouăzeci și nouă de ani, i s-a arătat Domnul [*Iahve*] și i-a zis: «Eu sunt Dumnezeu cel Atotputernic [*El Șaddai*]; fă ce-i plăcut înaintea mea și fii fără prihană»“ (Facerea 17:1–2). *El* și nu *Iahve* este deci cel cu care face Avraam legământul de exclusivitate: „Atunci a căzut Avram cu fața la pământ, iar Dumnezeu [*Elohim*] a mai grăit și a zis: «Eu sunt și iată care-i legământul meu cu tine: vei fi tată a mulțime de popoare. Și nu te vei mai numi Avram, ci Avraam va fi numele tău»“ (Facerea 17:3–5). Ca în exemplul din Ieșirea 6, vedem și aici cum autorii sursei sacerdotale se străduiesc să unească sursa iahvistă și sursa elohistă despre Avram/Avraam, pentru a crea o narațiune coerentă privitoare la o singură divinitate. În realitate, legenda lui Avram/Avraam din Facerea – la fel ca legenda lui Moise din Ieșirea – este ambiguă de încercarea explicită a autorului sursei sacerdotale, mai târziu, de a lipi laolaltă, într-o narațiune unică, nu prea coerentă, firele narrative – mai vechi și contradictorii – ale surselor iahvistă și elohistă. Totuși, la o privire mai atentă, putem vedea cum materialul original din sursa elohistă iese la iveală în rescrierea sacerdotală a legendei lui Avram/Avraam – de pildă atunci când Avram se mută de la Ur la Haran, împreună cu soția sa infertilă, Sarai, și cu nepotul lui, Lot (Facerea 11:31; 12:4–5). Ajuns la Haran, Abram este vizitat de o divinitate pe care autorul

sursei sacerdotale – care a alcătuit această secțiune a legendei în acest scop – o numește *Iahve* (Facerea 12:1, 4), în ciuda faptului că, în Ieșirea, *Iahve* îi spune lui Moise că Avraam nu l-a cunoscut niciodată sub acest nume: „Eu sunt Domnul [*Iahve* – n. tr.]. M-am arătat lui Avraam, lui Isaac și lui Iacob ca Dumnezeu Atotputernic [*El Šaddai* – n. tr.], iar cu numele meu de Domnul [*Iahve* – n. tr.] nu m-am făcut cunoscut lor“ (Ieșirea 6:2–3). În ciuda acestui fapt, divinitatea îi poruncește lui Avram să plece de la Haran și să meargă în „țara Canaanului“ (Facerea 11:31; 12:5–6). Avram ascultă și, făcând acest lucru, ajunge să fie prima persoană numită vreodată *Evreu*, adică „unul care trece peste“ (Facerea 14:13). El călătorește împreună cu familia sa până în orașul Sichem, care era centrul de cult al lui El, din nordul Canaanului.

La Sichem, Avram se oprește lângă un copac sacru, numit Stejarul lui Moreh, recunoscut pentru capacitățile lui oraculare (un copac vorbitor!) și îi construiește zeului care îl chemase pe acest pământ un altar. De la Sichem, Avram călătorește mai departe, către ținutul deluros de la est de Betel, care nu era un oraș, ci mai degrabă un templu închinat zeului *El* („Eu sunt Dumnezeul [*El* – n. tr.] cel ce ți s-a arătat în Betel“, declară *El* în Facerea 31:13), iar de acolo, mai departe, către Negev, unde pare să se așeze pentru o perioadă mai lungă de timp, înainte de scurta și foarte improbabilă sa ședere în Egipt, al cărei singur scop a fost acela de a lega legenda lui Moise cu cea a lui Avram/Avraam și a zeului său! (Facerea 12:10–13:1). Într-un final, Avram și familia sa se stabilesc permanent în orașul Hebron în apropierea altui copac sacru oracular, Stejarul lui Mamvri (Facerea 13:18). La Hebron, Avram duce o viață îmbelșugată și avută, reușind cumva să acumuleze un număr uriaș de animale, o cantitate mare de aur și argint, dar și un număr incalculabil de mare de sclavi, servitori și mercenari – toate acestea simbolizând binecuvântarea zeului său. Luptătorii se vor dovedi de folos. Când invadatorii mesopotamieni vor porni un atac-surpriză asupra orașului canaanit Salem (Ierusalim), Avram îi va trimite pe acești luptători să apere orașul, iar în schimb, preotul/regele recunoscător al Salemului, Melchisedec, îi va da lui Avram o binecuvântare în numele Dumnezeului Celui Mai Înalt: *El Elion* (Facerea 14:18–20).

14. Această teză este sprijinită și de incidentul cu Ieroboam, care este posibil să fi acționat pentru a restabili cultul lui *Iahve-El* la Dan și la Betel, folosindu-se de „taurii lui de aur“. Pe de altă parte, Vițelul de Aur poate fi văzut și ca o încercare din partea israeliților de a îmbrățișa din nou vechile

lor credințe religioase egiptene, prin venerarea lui Hathor, zeița maternității și a dragostei, care era adesea înfățișată sub forma unei vaci (folosirea bijuteriilor egiptene pentru confecționarea Vițelului de Aur este semnificativă din acest punct de vedere – Ieșirea 32:4: „Iată, Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului!“).

15. Așa cum remarcă Mark Smith, „el mai sugerează și că *Iahve* – de fel un zeu războinic din Sinai/Paran/ Edom/Teman – era cunoscut în mod independent de *El*, încă din istoria timpurie a Israelului. Poate datorită comerțului cu Edom/Madian, *Iahve* a pătruns apoi și în regiunea înaltă a Israelului. Pasaje precum Deuteronomul 32:8–9 sunt un vestigiu literar al asimilării lui *Iahve*, zeul războinic din sud, în panteismul mai răspândit din nord, care îl avea în frunte pe *El*“ (Smith, *The Early History of God*, pp. 32–33).

16. Sunt foarte puține pasaje în care găsim referința *Yahweh-El*: Facerea 14:2 – *Yahweh El Elion*; Facerea 21:33 – *Yahweh El Olam* („Domnul Dumnezeu cel veșnic“); Psalmul 9:32 – *Yahweh El*; Psalmul 30:5 – *Yahweh El Emet* („Domnul Dumnezeu adevărului“); Psalmul 93:1 – *Yahweh El Neqamot* („Domnul Dumnezeu răzbunărilor“) și Psalmul 139:6 – *Yahweh Eli* („Doamne Dumnezeu meu“).

17. „Potrivit Bibliei“, observă Marco Treves, „cea mai străveche Împărăție a lui Dumnezeu a fost cea din vremea Judecătorilor. Ghedeon refuză să accepte invitația israeliților de a deveni regele lor, pentru că nu dorește să-l lase pe Domnul lui fără regat“ (Judecătorii 8:22–23). Când bătrânii Israelului îi cer lui Samuel să le dea un rege, profetul le reproșează că ascensiunea acestuia ar implica respingerea lui Dumnezeu (1 Regi 5:4–7; 10:18–19; 12:12). Din aceste două episoade se poate conclua: a) că, în opinia autorilor acestor pasaje, monarhia omenească o exclude pe cea divină și viceversa; b) că, potrivit tradiției, Dumnezeu era Regele Israelului în vremea Judecătorilor; c) că, odată cu ungerea lui Saul, Împărăția lui Dumnezeu a luat sfârșit. În mod similar, Martin Cohen a remarcat că „dovezile din Biblie demonstrează că monarhia, așa cum fusese ea gândită, era subordonată din punct de vedere ideologic preoțimii șilnite. În ambele relatări ale selectării primului monarh, cel care îl unge pe rege este Samuel, preotul șilnit; el acționează în numele lui *Iahve* și este interpret oficial al voinței lui *Iahve*. Tot Samuel din Șilo este cel care schimbă complet atitudinea tradițională a ideologiei iahviste față de monarhie. În timp ce vechea ideologie insista ca Israelul să nu aibă un rege pentru că *Iahve* era

regele său, noua poziție susținea că *Iahve* aproba monarhia, cu condiția să fie sub autoritatea lui și, desigur, sub autoritatea reprezentanților săi, preoții. Această veche formă de autoritate spera ca, prin subordonarea monarhiei față de preoți, monarhia să rămână slabă. În cazul în care monarhia căuta să își sporească puterea, în detrimentul lor, preoții puteau «auzi» vocea lui *Iahve* poruncindu-le să îl coboare pe rege de pe tron. Tocmai acest lucru s-a întâmplat în cazul lui Saul“ (Marco Treves, „The Reign of God in the O.T.“, în *Vetus Testamentum*, 19/2/1969, pp. 230–231); V. și Martin Cohen, „The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel“, în *Hebrew Union College Annual*, 36/1965, pp. 59–98.

„Monarhia“, argumentează Mark Smith, „a fost, în egală măsură, o instituție politică și religioasă, iar sub influența regalității, religia a unificat puternicele manifestări ale ideologiei laice și religioase. Iar odată cu prestigiul divinității naționale a crescut și prestigiul dinastiei. Relația specială dintre *Iahve* și dinastia davidică a luat chipul unui legământ formal numit în 2 Regi 23:5 un «legământ veșnic». [...] Conceptualizarea politico-religioasă a legământului a atins apogeul în teologia dinastiei davidice. Naționalizarea legământului l-a propulsat pe *Iahve* în poziția de divinitate națională a unei monarhii unificate. Astfel a fost stabilită în vechiul Israel hegemonia națională a lui *Iahve*.“

Smith continuă: „Centralizarea inovatoare a venerării divinului la nivel național a fost o parte din procesul care a condus la iahvismul monoteist, prin aceea că a promovat o divinitate națională unică și a descurajat manifestările locale ale divinului. Unificarea monarhică a vieții naționale – atât politice, cât și religioase – a sprijinit centralizarea politică și cultică prin concentrarea și exprimarea puterii în orașul-capitală, în care își avea reședința și divinitatea națională. Această dezvoltare a fost concomitentă cu dezvoltarea monarhiei. Ea a început prin stabilirea orașului-capitală în vremea lui David, a continuat prin importanța religioasă pe care a dobândit-o Ierusalimul, în timpul regelui Solomon, și a culminat cu programele religioase ale lui Ezechia și Iosia. [...] Funcția religioasă nu a reprezentat decât unul dintre efectele pe care le-a avut centralizarea cultică. Rolul monarhiei a fost deopotrivă unul inovator și conservator, ea reacționând la nevoile unui stat în curs de dezvoltare“ (Smith, *Early History of God*, pp. 185–87).

18. Vocea principală a acestei noi forme de exprimare religioasă a fost profetul Isaia sau, mai exact, cel de-al Doilea Isaia, după cum se exprimă

cărturarii (cartea lui Isaia din Biblie este alcătuită, de fapt, din trei cărți: Primul Isaia – capitolele 1–39, scrise înaintea exilului, al Doilea Isaia – capitolele 40–55, scrise fie în timpul exilului, fie imediat după aceea și al Treilea Isaia – capitolele 56–66, scrise mult mai târziu).

19. Faptul că în cartea lui Ezechiel Dumnezeu îi apare, într-o vedenie, cu „un chip de om“ (Ezechiel 1:26) sau că, într-o viziune a lui Zaharia, Dumnezeu se arată ca prezidând peste un consiliu divin (Zaharia 3:7) atestă faptul că vechile concepții mitice despre un zeu umanizat nu dispar cu totul în literatura biblică de după exil. Însă ele sunt semnificativ diminuate. Vezi Smith, *Early History of God*, pp. 141–147.

VIII. DUMNEZEU ESTE TREI

1. De fapt, Ioan îl identifică în mod explicit pe Isus cu *Iahve*. Într-un extraordinar pasaj de la sfârșitul evangheliei sale, un grup de slujitori ai Templului împreună cu niște soldați romani vin, cu torțe în mâini, să îl aresteze pe Isus în Grădina Ghetsimani: „Pe cine căutați?“ întreabă Isus mulțimea. „Pe Isus Nazarineanul“, răspund ei. Isus spune: „Eu sunt“ sau *egó eimi*, care este echivalentul grecesc al numelui lui *Iahve* din Septuaginta – varianta în limba greacă a Bibliei ebraice. Iar în cazul în care vreun cititor a ratat semnificația acestui moment, Ioan face ca întreaga mulțime venită să îl aresteze pe Isus să cadă imediat la pământ sub puterea cuvintelor acestuia (Ioan 8:1–8).

Așa cum remarcam în altă parte, termenul „Fiul lui Dumnezeu“, care este adesea aplicat lui Isus în evangheliile sinoptice, nu este o *descriere* a naturii sale, ci un *titlu* obișnuit: mulți oameni sunt numiți în Biblie „fiii lui Dumnezeu“, inclusiv Satana. Pentru mai multe despre semnificația titlului (nu a descrierii) „Fiul lui Dumnezeu“, vezi cartea mea *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House, New York, 2013.

2. Chris de Wet observă că pentru greci „Logosul funcționează și ca principiu rațional după care se conduce universul. Ei disting tipuri diferite de *lógoi*... și anume: a) Logosul *spermatikós*, care indică o locuire germinativă a Logosului în toate ființele omenesti; b) Logosul *endiáthetos*, care este un gând nerostit în mintea lui Dumnezeu...; și c) Logosul *prophorikós*, care este o expresie a gândului divin de la (b). La stoici mai ales, Logosul este asociat cu ideea de expresie“ (Chris de Wet, „Mystical Expression and the *Logos* in the Writings of St. John of the Cross“, în *Neotestamentica*, 42/1/2008, pp. 35–50).

3. Așa cum remarcă Chalupa: „Împărații romani erau zei sau cel puțin o mare parte dintre ei erau proclamați zei după moarte. Din câte se știe, în perioada 14 d.Cr.–337 d.Cr., dintre cei 60 de împărați care au domnit în Imperiul Roman, 36 au fost divinizați, împreună cu alți 27 de membri ai familiilor lor. Fiecare a primit un cult propriu, a avut o preoțime și sărbători proprii. În cinstea lor au fost ridicate altare și temple. Este o întrebare deschisă și un subiect de controversă academică dacă ei erau considerați sau nu zei încă din timpul vieții“ (Aleș Chalupa, „How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis“, în *Anodos. Studies of the Ancient World*, 6–7/2006–2007, p. 201).

4. Istoricul grec Diodor din Sicilia ne relatează că Filip al Macedoniei a fost ucis de o gardă de corp răzvrătită, la teatrul din Aegae, în anul 336 î.Cr., asasinatul petrecându-se în timp ce Filip supraveghea înălțarea unei statui a lui însuși lângă ceilalți doisprezece zei ai Olimpului. Nu este clar dacă Filip era văzut ca un zeu în timpul vieții sau dacă actul său de autodivinizare de la Aegae a făcut parte din motivul care a condus la uciderea sa, însă un lucru este sigur – Filip a fost tratat ca o persoană divină după moartea sa. Așa cum observa Arthur Boak: „Atribuirea divinității unui monarh a fost posibilă, în mod formal, prin faptul că teologia și mitologia greacă nu au trasat niciodată niște granițe clare între sfera divină și cea umană. Majoritatea marilor familii din Grecia se trăgeau dintr-un zeu sau dintr-un erou, iar marea casă regală a Macedoniei pretindea că strămoșul său fusese Heracle. Coloniile grecești îi ridicau de obicei după moarte pe întemeietorii (*oikistes*) lor la demnitatea de eroi, ei fiind onorați de stat cu ceremonii de venerare adecvate. Culte asemănătoare au existat în multe orașe vechi ale Greciei. Trebuie însă remarcat că tradiția religioasă propriu-zisă nu aproba divinizarea oamenilor în timpul vieții lor. Cu toate acestea, în realitate, astfel de onoruri au fost acordate oamenilor de seamă din lumea greacă, încă din timpul vieții lor, chiar cu mult înainte de Alexandru cel Mare.“ Mai mult, după cum remarcă Larry Kreitzer: „Grecii au avut o tradiție îndelungată de divinizare a regilor – o practică ce poate fi urmărită în inscripțiile monetare care datează cel puțin din timpul domniei lui Alexandru cel Mare (336–323 î.Cr.). Unii regi au promovat în mod activ această politică în timpul domniei lor, poate cel mai cunoscut exemplu fiind cel al regelui Siriei Seleucide Antioh IV (175–164 î.Cr.), unul dintre succesorii lui Alexandru. Acțiunile sale l-au dus, în cele din urmă, pe Antioh în conflict direct cu supușii săi evrei, ceea ce a declanșat revolta

Macabeilor“ (Arthur Edward Romilly Boak, „The Theoretical Basis of the Deification of Rulers in Antiquity“, în *Classical Journal*, 11/5/1916, pp. 293–294); Larry Kreitzer, „Apotheosis of the Roman Emperor“, în *Biblical Archaeologist* 53/4 (1990), p. 212.

5. Nu este vorba despre faptul că, la egipteni, faraonii în viață *ar fi fost* Horus. Mai degrabă, faraonul ocupa tronul în calitate de Horus. Se credea că Horus se afla în corpul faraonului. Deși sursele egiptene confirmă natura divină a faraonului, ele îl înfățișează totuși ca uman, cu calități omenești și limite omenești. Firește că atribuirea de calități omenești nu excludea, prin ea însăși, divinitatea faraonului – mai ales că și zeii erau descriși, la rândul lor, în termeni omenești. Există însă un contrast puternic în aceste descrieri între puterea zeilor și puterea faraonului, faraonul fiind văzut în mod limpede ca inferior. Aceasta i-a determinat pe unii egiptologi să conchidă că divinitatea faraonului era doar o metaforă sau un instrument de propagandă, pe care doar puțini egipteni îl luau în serios. Este totuși dificil să ne imaginăm cum ar fi putut supraviețui atâta vreme ideea că regalitatea era divină, dacă ea nu ar fi avut o semnificație reală pentru întreaga populație. Explicația mai probabilă este că nu atât *persoana* faraonului era considerată divină, cât mai degrabă *funcția* sa.

Faraonul era considerat uman până în momentul în care el sau ea (au existat și câțiva faraoni femei) prelua domnia; divinizarea se producea odată cu încoronarea, deși, cu trecerea timpului, s-a considerat că faraonul era predestinat pentru această funcție încă de dinainte să se nască. John Baines sintetizează aceste lucruri în felul următor: „Regele era un om muritor cu un rol divin într-o funcție și într-o instituție «eternă»“ (John Baines, „Kingship, Definition of Culture, and Legitimation“, în *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O'Connor și David P. Silverman, Brill, Leiden, 1995, pp. 3–48). Vezi și Donald B. Redford, „The Sun-Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents, II“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 17 (1980), pp. 21–38; Byron E. Shafer, ed., *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*, Cornell University Press, Londra, 1991; David P. Silverman, „The Nature of Egyptian Kingship“, în *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O'Connor și David P. Silverman, Brill, Leiden, 1995, pp. 49–94.

6. Pentru mai multe informații despre conceptul mesopotamian al regelui divin, vezi: Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, University

of Chicago Press, 1948; Gillian Feeley-Harnik, „Issues in Divine Kingship“, în *Annual Review of Anthropology*, 14 (1985), pp. 273–313; Gebhard Selz, „*The Holy Drum, the Spear, and the Harp: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia*“, în *Sumerian Gods and Their Representations*, ed. I.J. Finkel și M.J. Geller, Styx, Groningen, 1997, pp. 167–209; Nicole Brisch, „The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šú-Sîn of Ur“, în *Journal of the American Oriental Society*, 126/2 (2006), pp. 161–176.

7. Nu ar trebui să uităm că identitatea primară a lui Isus pe pământ a fost cea de Mesia – sau de „rege al iudeilor“ după sintagma romană. Statutul regal al lui Isus a fost afirmat atât de discipolii săi evrei, cât și de cei romani. Chiar limbajul pe care îl foloseau creștinii pentru a vorbi despre Isus reflecta limbajul pe care romanii îl foloseau pentru a se referi la împărat. O inscripție din orașul Efes, făcută în ultimii ani ai vieții lui Iulius Caesar, îl numea pe acesta „Dumnezeu făcut manifest și Mântuitor al întregii omeniri“. Ziua de naștere a succesorului lui Caesar, Augustus, era numită „vestea cea bună“ – adică termenul pe care creștinii îl foloseau pentru a vorbi despre nașterea lui Isus (și pentru a-și descrie evangheliile). Iar sosirea împăratului în oraș era cunoscută drept *parousía*, care era și felul în care creștinii descriau a Doua Venire a lui Cristos.

8. Iustin Martirul și Filozoful, citat în *Dialogul cu iudeul Trifon*, traducere în engleză de Lukyn Williams, Macmillan, New York, 1930, p. 113; Pavel din Samosata, citat în Dennis C. Duling, *Jesus Christ Through History*, Harcourt, New York, 1979, p. 74.

9. Marcion era adeptul unei doctrine cunoscute drept docetism (din grecescul *dokeîn* care însemna „a apărea“) – așadar, credea că Isus doar *părea* ca om; fiind Dumnezeu, el nu s-ar fi putut întrupa și nici naște dintr-o femeie. Corpul său fizic era o iluzie sau doar un mijloc de a le permite oamenilor să interacționeze cu ceea ce, în realitate, era un spirit divin pur. Așa cum remarcă David Salter Williams, „se mai crede că Marcion a promovat o cristologie docetică, negând corporalitatea lui Isus“ (David Salter Williams, „Reconsidering Marcion’s Gospel“, în *Journal of Biblical Literature*, 108/3/1989, p. 477).

10. Potrivit învățăturilor gnostice, Dumnezeul incognoscibil al universului (Tatăl) este răspunzător pentru crearea unor divinități mai puțin cunoscute. Ultima dintre ele, Sofia, a vrut să-l cunoască pe Dumnezeul incognoscibil și astfel a fost adus în existență Demiurgul. După cum ne

relatează Irineu, un Părinte al Bisericii din secolul al II-lea: „Acești oameni [gnosticii] falsifică oracolele lui Dumnezeu și se arată a fi niște interpreți rău-intenționați ai cuvântului bun al revelației. Ei răstoarnă credința multora, îndepărtându-i, sub pretenția unei cunoașteri [superioare], de Cel care a desăvârșit și a încununat universul; ca și cum ei ar avea, într-adevăr, să ne dezvăluie ceva mai minunat și mai măreț decât Dumnezeu care a creat cerurile și pământul și toate lucrurile care sunt în ele. Cu vorbe amăgitoare, dar demne de crezare, ei îi ademenesc cu viclenie pe oamenii simpli să le cerceteze sistemul; însă, în același timp, îi distrug fără cruțare, inițiindu-i în fabulele lor blasfematoare și necuviincioase despre Demiurg, căci cei simpli sunt incapabili, chiar și în această privință, să distingă adevărul de fals. Ei afirmă, prin urmare, că el [Demiurgul] a fost instituit ca Tată și Dumnezeu a tot ceea ce este în afara Pleromei, creator al tuturor substanțelor materiale și animale. Și că el a separat aceste două feluri de existență până atunci amestecate, a plăsmuit lucrurile cerești și pe cele pământești și a devenit Făurarul (Demiurgul) lucrurilor materiale și animale, al celor ce stau de-a dreapta și al celor ce stau de-a stânga, al celor ce sunt ușoare și al celor ce sunt grele, al celor care se duc mai degrabă în sus și al celor care se duc mai degrabă în jos. El a creat și cele șapte ceruri, deasupra cărora se spune că stă chiar el, Demiurgul. [...] Ei mai spun că Demiurgul și-a imaginat că a creat toate aceste lucruri de unul singur, când de fapt, el le-a făcut împreună cu puterea productivă a lui Achamoth. El a format cerurile, însă nu le cunoaște; el a plămădit omul, însă nu a cunoscut nici un om; el a făcut lumină pe pământ, însă nu s-a întâlnit niciodată cu pământul; și așa, afirmă ei, a rămas el ignorant față de toate formele pe care le-a făcut, neștiind nici de existența propriei mame, închipuindu-și însă că el făcuse toate lucrurile“ (Irineu, *Împotriva ereziilor*, 1, 2–3; 5, 2–3).

Despre *Evangelia secretă a lui Ioan*, vezi Frederik Wisse, „The Apocryphon of John“, în *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, Harper San Francisco, 1978, pp. 104–123.

11. Soren Giversen și Birger A. Pearson, „The Testimony of Truth“, în *Nag Hammadi Library in English*, pp. 448–459.

12. Este important să remarcăm că Marcion scria la doar 50 de ani după revolta iudeilor care a condus la distrugerea Ierusalimului de către romani și la interzicerea prin lege a religiei iudaice. Prin desprinderea completă de religia lui Isus, acești creștini nu urmăreau doar să impună un argument teologic, ci mai mult, încercau să evite soarta pe care o avuseseră iudeii.

Referitor la această idee, vezi *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, pp. 57–70.

13. Potrivit lui Tim Carter, „Marcion a argumentat că Noul Testament fusese contaminat de învățăturile acelor discipoli care propuneau existența unui zeu creator, și că sarcina lui era aceea de a epura textul de adaosurile lor. Astfel din cele patru evanghelii, el a acceptat doar o variantă trunchiată a celei după Luca – una care începea cu sosirea lui Isus la Capernaum, în cel de al cincisprezecelea an al principatului lui Tiberiu; Marcion a acceptat și epistolele lui Pavel, deși a eliminat Epistolele Pastorale și toate citatele din Vechiul Testament, precum și toate trimiterile pozitive la iudaism“ (Tim Carter, „Marcion’s Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae“, în *Journal of Theological Studies*, 61/2/2010, pp. 551–552). A se vedea și Einar Thomassen, „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome“, în *Harvard Theological Review*, 97/3 (2004), pp. 241–256; Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, New York, 2003, pp. 104–109; Williston Walker, *A History of the Christian Church*, Scribner, New York, 1918, pp. 67–69; și Williams, „Reconsidering Marcion’s Gospel“, pp. 477–496.

14. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979, p. 35. Vezi și Elaine Pagels, „The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?“, în *Harvard Theological Review* 69/3–4 (1976), pp. 301–324.

15. Mama lui Constantin, Elena – care, după toate mărturiile, a fost o credincioasă creștină ferventă – a pretins că, în timpul pelerinajului ei la Ierusalim în 326 d.Cr., a găsit crucea autentică pe care fusese răstignit Isus. Ei îi este atribuită și construcția, respectiv renovarea, mai multor biserici importante din Levant, precum și întoarcerea la Roma cu numeroase relicve, precum moștră de pământ de pe Golgota. Indiferent dacă aceste afirmații sunt adevărate sau nu, un lucru este cert – statutul creștin al Elenei indică faptul că, deja la începutul secolului al IV-lea d.Cr., creștinismul își făcuse loc în cele mai înalte pături ale societății romane.

Ca reacție la proliferarea credinței creștine în interiorul imperiului, Constantin a emis Edictul din Milan (313 d.Cr.), care legaliza creștinismul în Imperiul Roman. Așa cum o arată și titlul său informal, Edictul de toleranță a permis pluralismul religios în Imperiul Roman și a eliberat creștinii de persecuție. Creștinismul nu a devenit însă religia oficială a

Romei decât abia în 380 d.Cr., odată cu Edictul de la Tesalonic sub împărații Flavius Teodosiu, Grațian și Valentinian II.

16. În mod ironic, Constantin a fost unul dintre cei 36 de împărați care au fost divinizați de Senatul Roman, după moartea sa în 337 d.Cr., ceea ce vădește existența unei plaje largi de credințe religioase în interiorul societății romane. Potrivit lui Arnaldo Momigliano, „ceea ce diminua pentru un împărat creștin importanța de a fi un *divus* era șansa de a deveni un *sanctus*. La scurt timp după moartea sa, Constantin a fost tratat ca un sfânt în Est, dacă nu chiar ca unul dintre apostoli” (Arnaldo Momigliano, „How Roman Emperors Became Gods“, în *American Scholar*, 55/2/1986, p. 191).

17. Tertullian, *Apologetical Works*, Minucius Felix, *Octavius*, trad. Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly și Edwin A. Quain, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1950, p. 63.

Tertulian era de părere că cele trei ființe ale Trinității nu împărțeau substanța divină în mod egal: Tatăl conținea cea mai mare cantitate de divinitate, urmat de Fiul și abia apoi de Sfântul Duh. Cu alte cuvinte, Isus poate că era „de aceeași substanță” cu Dumnezeu, însă nu era în aceeași măsură Dumnezeu.

Fondatorul neoplatonismului, Plotin (250–270 d.Cr.), vorbea, la rândul lui, despre Dumnezeu, într-un mod tripartit, presupunând că forța divină, care se născuse din repulsia grecilor față de antropomorfism, se reflecta în trei forme: Unul sau forma ultimă, Intelectul și Sufletul. Așa cum remarcă Diarmaid MacCulloch, „prima formă reprezenta perfecțiunea absolută, cea de-a doua era o imagine a primei, care putea fi cunoscută prin simțurile noastre inferioare, iar cea de-a treia era spiritul care infuza lumea și era, prin urmare, capabil de diversitate – în opoziție cu perfecțiunea platonică a Unului și a Intelectului” (Diarmaid MacCulloch, *Christian History: An Introduction to the Western Tradition*, SCM Press, Londra, 2012, p. 80).

18. Modaliștii au încercat să rezolve problema acceptând, pe de o parte, interpretarea – substanță unică/trei persoane, a lui Tertulian, dar, pe de altă parte, argumentând că această substanță nu era împărtășită de toate cele trei persoane în același timp: ea a apărut inițial ca Tatăl, apoi ca Fiul, iar în cele din urmă ca Sfântul Duh.

19. Ceea ce este remarcabil în afirmația lui Augustin nu este doar disponibilitatea lui de a ignora eroarea logică din poziția pe care o susține. Remarcabil este și faptul că, în conceptul său de Trinitate este sădită credința elenistă profundă că Dumnezeu este o substanță materială ce poate

fi divizată și împărțită, iar în cazul lui Isus, chiar modelată într-o formă umană. De fapt, ideea unui Dumnezeu mai degrabă spiritual decât material aproape că nici nu exista în Biserica secolului al V-lea. Augustin însuși îl vedea pe Dumnezeu ca un om foarte mare din ceruri, „cu un corp imens și strălucitor“.

20. Traducere din R.V. Sellers, *Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, SPCK, Londra, 1953, p. 210. Vexi și Roland Teske, „The Aim of Augustine’s Proof That God Truly Is“, în *International Philosophical Quarterly*, 26 (1986), pp. 253–268.

Este o extraordinară coincidență a istoriei faptul că evreii au fost eliberați din exilul lor babilonian de armatele lui Cyrus cel Mare – același rege care a contribuit la revitalizarea zoroastrismului în forma sa dualistă și care l-a instituit ca religie oficială în marele său Imperiu Ahemenid. Succesul militar al lui Cyrus s-a bazat pe respingerea explicită a ideii că războiul era o luptă între zei, la sfârșitul căreia zeul victorios îl supunea pe cel învins. Mai mult, Cyrus a instituit ceea ce este considerat astăzi drept prima *Cartă a drepturilor omului* din lume (renumitul Cilindru al lui Cyrus), care evidenția libertatea popoarelor cucerite de a-și venera zeii pe care doreau să îi venereze. Se spune că, în fiecare oraș capturat, Cyrus reconstruia templele locale, revărsa bogății peste preoțimea locală și înălța osanale pentru divinitățile locale. Așa se face că, înainte de a-și trimite trupele în Babilon, Cyrus și-a trimis mai întâi preoții zoroastrieni – pe magi – cu un mesaj pentru poporul babilonian. Regele persan voia să se știe că el nu avea intenția să-l distrugă pe Marduk. Dimpotrivă, el pretindea că fusese trimis de Marduk să îi elibereze pe babilonieni de sub regele lor inefficient și ticălos, Nabonide. Magii au transmis mesaje similare către toate popoarele ținute în robie de babilonieni, inclusiv evreilor. Vicleșugul a funcționat. În anul 583 î.Cr., la aproape cincizeci de ani de la distrugerea Ierusalimului de către babilonieni, Cyrus a pășit pe porțile păcii fiind primit ca un salvator atât de babilonieni, cât și de robii lor. Printre primele acțiuni ale lui Cyrus s-a numărat și trimiterea evreilor exilați înapoi pe pământul lor, el plătind pentru reconstrucția templului lui *Iahve* cu bani din vistieria Babilonului. Ca urmare, Cyrus cel Mare a fost supranumit de evrei „păstorul lui *Iahve*“ (Isaia 44:28) și a devenit unul dintre puținele personaje din Biblie, singurul neevreu, căruia i s-a spus Mesia (Isaia 45:1).

IX. DUMNEZEU ESTE TOTUL

1. Potrivit biografului profetului Mahomed, Tafsir al-Tabari, Mahomed a trimis scrisori de chemare la supunere în fața islamului nu doar lui Heraclius, Chosroes, ci și negusului Etiopiei, conducătorului Egiptului, conducătorului Bahreinului și guvernatorului Siriei. Deși majoritatea savanților acceptă caracterul istoric al scrisorilor, unii, printre care Gabriel Said Reynolds, au pus la îndoială veridicitatea pretențiilor lui al-Tabari. Vezi *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress Press, Minneapolis, 2012, p. 49.

2. Cea mai bună relatare despre conflictul de secole – care datează din zorii creștinismului – dintre Imperiul Bizantin și cel Persan este oferită de eminentul istoric David Levering Lewis în *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215*, W.W. Norton, New York, 2008.

3. Najmah Sayuti, referindu-se la istoricul din secolul al XIV-lea Ibn Khaldun, observă că „aceia care nu își permiteau să aibă un templu sau să adopte un idol, puneau câte o piatră în fața Kaabei sau în fața oricărui alt templu pe care îl alegeau, iar apoi o venerau așa cum ar fi venerat însăși Kaaba. Păgânii arabi numeau aceste pietre *ansab*; dacă se asemănau cu o ființă omenească sau cu o vietate, erau numite *ansam* sau *awthan*“. V. „The Concept of Allah as the Highest God in Pre-Islamic Arabia“, MA thesis, McGill University, 1999, p. 39.

4. Argumentul că islamul a început, de fapt, ca o mișcare mesianică iudaică este cunoscut în general drept *hagarism*, el fiind prezentat pentru prima dată de eminenții istorici Patricia Crone și Michael Cook în cartea lor *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, 1977. Cook și Crone se bazează pe sursele siriene și ebraice despre zorii islamului pentru a argumenta că Mahomed era evreu (având în vedere legăturile dintre iudaism și islam amintite mai sus) și că discipolii săi se numeau la început hagareni, după prima soție a lui Avraam, Hagar, din care se trăgea și Mahomed. Cu toate că hagarismul a fost contestat în mod integral de cercetătorii islamului, influența sa poate fi văzută încă în abordări recente ale istoriceii islamice – de pildă, Tom Holland, *In the Shadow of the Sword: The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire*, Doubleday, New York, 2012).

Este important să remarcăm faptul că informațiile pe care le avea Mahomed despre iudaism proveneau nu din Torah, ci din întâlnirile lui cu evrei arabi. Deși perspectiva tradițională, potrivit căreia profetul Mahomed era analfabet este inexactă (asemenea tuturor neguțătorilor de succes care

trăiau în orașele cosmopolite ale Arabiei, Mahomed avea, probabil, o capacitate elementară de a citi și a scrie, poate chiar în mai multe limbi), el nu a avut acces la scripturile ebraice din simplul motiv că nu existau copii ale scripturilor ebraice la evreii din Arabia. Am explicat acest lucru în cartea mea *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House, New York, 2005, pp. 97–100.

Am tradus *Allah-u Samad* prin „Dumnezeu este unic“ pentru că aceasta este cea mai bună explicație a dificilului cuvânt arab *samad*, care este uneori tradus prin „etern“. În sensul literal, cuvântul înseamnă „independent de oricine“, iar eu urmez aici tradiția lui Ali Ibn Husain care explica *samad* prin: „Unul Care nu are pereche, Căruia nu îi este greu să protejeze lucruri și de Care nimic nu este ascuns.“

5. Se cuvine amintit că în timp ce evreii din Imperiul Sasanid o duceau mai bine decât frații lor religioși din Imperiul Bizantin – de pildă, Talmudul babilonian a fost scris sub domnia iraniană și numeroase școli au fost deschise în teritoriu –, chiar și acolo existau legi împotriva prozelitismului, care limitau influența iudaică în marile dezbateri teologice care aveau loc în curțile de drept.

6. Vezi Arent Jan Wensinck, „The Two Creeds, Fikh Akbar II“, în *The Norton Anthology of World Religions*, vol. 2, ed. Jack Miles, W.W. Norton, New York, 2015, pp. 1553–1559.

7. Despre al-Așari, vezi Majid Fakhry, „Philosophy and Theology: From the Eighth Century C.E. to the Present“, în *The Oxford History of Islam*, ed. John L. Esposito, Oxford, New York, 1999.

8. O traducere populară a poemelor lui Rumi este Colman Barks, *The Essential Rumi* (1995); vezi și cele două volume *Mystical Poems of Rumi* traduse de A.J. Arberry (1968) și *Rumi: Poet and Mystic* (1950), de Reynold Nicholson. Despre viața lui Rumi, vezi Annemarie Schimmel, *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi* (1992), precum și recenta biografie semnată de Brad Grooch, *Rumi's Secret*, Harper, New York, 2017. Interpretarea mai târzie a primei întâlniri dintre Șams și Rumi a elaborat conversația lor într-o doctrină teologică despre natura profetului Mahomed. Pe acest subiect, vezi „Did the Two Oceans Meet? Historical Connections and Disconnections Between Ibn ‘Arabi and Rumi“, în *Journal of Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 26 (1999), pp. 55–88.

9. Pentru mai multe despre Sufiții Beți, vezi Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, University of California Press, Berkeley, 2007.

10. Născut în orașul spaniol Murcia în 1165 d.Cr. – la un secol după ce Șams îl întâlnea pe Rumi – Ibn al-Arabi a crescut la Sevilla, capitala Andaluziei, într-o eră marcată nu doar de progresele remarcabile din arte și știință și de traducerea pe scară largă în arabă a scrierilor științifice și filozofice grecești, ci și de „polenizarea“ religioasă încrucișată, fără precedent până atunci, dintre iudei, creștini și musulmani. În aceeași perioadă, a trăit în Andaluzia și celebrul filozof evreu Maimonide, precum și unul dintre cei mai influenți gânditori din istorie, Ibn Rușd, cunoscut în Occident drept Averroes. Pentru mai multe despre Andaluzia sub dominație musulmană, vezi María Rosa Menocal, *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Back Bay Books, New York, 2003. Povestea epifaniei lui Ibn al-Arabi și a răspunsului lui Ibn Rușd este preluată din introducerea la excelenta carte a lui William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, SUNY Press, Albany, 1989.

11. „Este numai o singură existență. Această existență este, în mod natural, o stare a Ființei. Această ființă este deci Singura și Unica Ființă Infinită. Ea există prin propria existență, independent de orice alte considerații“ (Bulent Rauf, „Concerning the Universality of Ibn ‘Arabi“, în *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 6, 1987). Ibn al-Arabi se baza pe marii gânditori dinaintea sa. În anumite feluri, el rafina gândirea marelui gânditor islamic Ibn Sina – Avicenna în Occident – și doctrina acestuia a Existenței Necesare care, la rândul ei, se baza pe înțelegerea neoplatonică a lui Dumnezeu ca „Ființă pură“.

CONCLUZII: UNUL

1. În secțiunile mai vechi ale Facerii există cel puțin trei istorisiri în care oamenii încearcă să fie ca Dumnezeu sau să își atribuie calități divine: povestea Edenului; îngerii căzuți din Facerea 6 și povestea Turnului Babel („Haidem să ne facem un oraș și un turn al cărui vârf să ajungă la cer și să ne facem faima...“, v. Facerea 11:4). După încercarea de a deveni dumnezei sau asemenea lor, teologii Facerii îi pun pe oameni la punct, în fiecare dintre cazuri.

2. Vezi Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, Routledge, Londra, 1994, p. 91.

Stanford Encyclopedia of Philosophy definește panteismul în felul următor: „În forma sa cea mai generală, panteismul poate fi înțeles într-uns sens pozitiv, ca viziune potrivit căreia Dumnezeu este identic cu cosmosul,

astfel încât nu există nimic în afara lui Dumnezeu, iar într-un sens negativ ca respingere a oricărei viziuni care îl consideră pe Dumnezeu distinct de univers“.

Se face o distincție între panteism și panenteism. Primul afirmă că universul este Dumnezeu. Cel de al doilea spune că – deși Dumnezeu este prezent în univers – el îl transcende totuși. Așa cum scrie William Rowe, diferența dintre cele două noțiuni se reduce, în fond, la felul în care este văzut universul: „Potrivit panenteismului, universul este finit și în interiorul lui Dumnezeu, însă Dumnezeu este infinit și astfel Dumnezeu nu poate fi în întregime în universul finit sau în vreun fel limitat de acesta.“ Cu alte cuvinte, diferențele dintre panteism și panenteism depind de faptul dacă cineva crede că universul este finit sau nu. Din punctul meu de vedere, definiția cuvântului „univers“ este „tot ceea ce există“ și, drept urmare, nu pot exista diferențe substanțiale între panteism și panenteism. Pentru mine, panenteismul nu este de fapt decât un alt mod de a avea un Dumnezeu umanizat – unul înzestrat cu voință și intenții, dincolo de lucrările universului. Vezi William Rowe, „Does Panentheism Reduce to Pantheism? A Response to Craig“, în *International Journal for Philosophy of Religion*, 61/2 (2007), pp. 65–67.

Schopenhauer a ridiculizat ideea că lumea ar trebui numită Dumnezeu: „Dacă am privi lumea așa cum este ea, într-o manieră lipsită de prejudecăți, atunci nimeni nu ar visa să o considere bună. Doar un zeu foarte rău intenționat care nu știe cum să se amuze mai bine s-ar putea transforma într-o asemenea lume ca a noastră, atât de rea și de meschină“.

Însă așa cum explică Levine, Dumnezeu și lumea nu sunt identice pentru panteist și nici nu se referă în mod necesar la același lucru. Panteiștii consideră că lumea și Dumnezeu au un sens și o semnificație identice doar într-o anumită interpretare a termenilor. Cu alte cuvinte Dumnezeu, lumea și Unitatea Divină atotcuprinzătoare sunt unul același lucru. În acest sens, panteiștii consideră drept adevărate unele lucruri despre Dumnezeu și lume pe care non-panteiștii le consideră false. Acesta este un dezacord nu doar cu privire la proprietățile lui Dumnezeu și ale lumii, ci și cu privire la semnificațiile acestor termeni. Când panteiștii susțin că lumea sau Dumnezeu este o Unitate Divină atotcuprinzătoare, ei înțeleg prin Dumnezeu și lume ceva diferit de sensul non-panteist al acestor termeni. Vezi Levine, *Pantheism*, pp. 26–29. Pentru mai multe despre panteism, vezi H.P. Owen, *Concepts of Deity*, Macmillan, Londra, 1971; Alasdair

MacIntyre, „Pantheism“ în *Encyclopedia of Philosophy*, 6, 31–35; v. și John Macquarrie, *In Search of Deity*, SCM Press, Londra, 1984.

3. „Astfel, toate ființele sunt Dumnezeu dacă le considerăm în realitatea lor esențială, însă Dumnezeu nu este aceste ființe, iar aceasta nu în sensul că realitatea Lui le exclude, ci pentru că în fața infinității Lui realitatea lor nu este nimic“ (Titus Burckhardt, *Introduction to Sufism*, Thorsons, Londra, 1995, p. 29. Analogia cu lumina care trece printr-o prismă i-a aparținut lui Ibn al-Arabi însuși, după cum remarcă Mazheruddin Siddiqi, „A Historical Study of Iqbal's views on Sufism“, în *Islamic Studies* 5/4 (1966), pp. 411–427.

4. Vedanta citată este din W.S. Urquhart, *Pantheism and the Value of Life with Special Reference to Indian Philosophy*, Epworth Press, Londra, 1919, p. 25. Timothy Sprigge clarifică analiza lui Urquhart, remarcând că „prima dintre acestea [Nu este nimic care să nu fie Dumnezeu] spune că nimic nu există cu adevărat în afara lui Brahman, care este unitar în mod inefabil, iar lumea obișnuită cu toată varietatea și multiplicitatea ei este o iluzie. Cea de-a doua [Dumnezeu este tot ceea ce este] spune că, deși lumea obișnuită este mai mult decât o iluzie, ea constă integral din modificări ale unui spirit universal unic. Prima este Advaita Vedanta, al cărei clasic exponent este Sankara, cea de a doua este Vedanta oficială, prezentată în forma ei clasică de Ramanuja“ (T.L.S. Sprigge, „Pantheism“, în *Monist*, 80/2 (1997), p. 199.

Radhakrișna despre panteism în filozofia Vedanta: „Sistemul Vedanta ar trebui să fie un panteism acosmic, potrivit căruia numai Absolutul, numit Brahman, este real, în timp ce manifestările finite sunt iluzorii. Există o singură realitate, nediferențiată, a cărei natură este constituită de cunoaștere. Întreaga lume empirică, cu distincția ei între mințile finite și obiectele gândirii lor, este o iluzie. Subiectul și obiectul sunt niște imagini trecătoare care învăluie sufletul ce visează și se topesc în nimic atunci când survine trezirea. Termenul Maya semnifică acest caracter iluzoriu al lumii finite. Sankara explică filozofia Maya prin analogii precum frânghia și șarpele, jonglerul și jongleria, deșertul și mirajul, visătorul și visul. Trăsăturile centrale ale filozofiei Vedanta, așa cum este concepută ea în prezent, pot fi explicate pe scurt astfel: Brahman este realul, iar universul este fals. Atman este Brahman. Nimic altceva“ (Sarvepalli Radhakrishnan, „The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya“, în *International Journal of Ethics*, 24/4/1914, p. 431).

V. și Dogen Zenji, citat în *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Steven Heine și Dale S. Wright, ed., Oxford, New York, 2008; Chuang-Tze, citat în Rodney A. Cooper, *Tao Te Ching: Classic of the Way of Virtue. An English Version with Commentary*, AuthorHouse, Bloomington, Ind., 2013, p. xv. Cooper observă că „taoismul nu este doar panteism. Căci Tao a existat înainte ca universul să se formeze. Dacă este să îl comparăm cu un alt sistem de credințe, el se aseamănă mai mult cu panenteismul – un sistem de credințe care afirmă că divinul (fie el un Dumnezeu monoteist, niște zei politeiști sau o forță însuflețitoare cosmică și eternă) se impregnează în fiecare părticică a Naturii și se extinde mereu dincolo de ea. Panenteismul se distinge de panteism, care susține că divinul este sinonim cu Universul“ (p. xvi).

5. Doctrina *ṭimṭum* este, mai precis, o viziune panenteistă, deși mulți gânditori au remarcat contradicția inherentă încercării de a separa sinele lui Dumnezeu de creația sa dacă acea creație derivă din Dumnezeu însuși. Potrivit lui Rufus Jones, „pentru a avea o lume în afara lui Dumnezeu, El trebuie să se retragă în ființa Sa și să se contracte ca En-Sof, căci cum ar putea exista o lume exterioară dacă Dumnezeu ar fi pretutindeni și în toate?“ (Rufus M. Jones, „Jewish Mysticism“, în *Harvard Theological Review*, 36/2/1943, pp. 161–162). Vezi și Gloria Wiederkehr Pollack, „Eliezer Zvi Hachohen Zweifel: Forgotten Father of Modern Scholarship on Hasidism“, în *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 49 (1982), pp 87–115.

Potrivit lui Winfried Corduan, concepția lui Eckhart despre Dumnezeu frizează panteismul. „Și totuși, oricât de apropiate ar părea cele două – separate doar de un fir de păr –, există o prăpastie infinit de mare între panteism și ceea ce predică Eckhart. Căci ordinea creată nu este divină prin ea însăși. Doar actul răscumpărător al lui Dumnezeu transformă căderea în uniune cu el. Ce nu se găsește în natură și nu poate fi dobândit dincolo de natură poate fi primit de la Dumnezeu.“ Vezi Winfried Corduan, „A Hair's Breadth from Pantheism: Meister Eckhart's God-Centered Spirituality“, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 37/2 (1994), p. 274.

6. Panteismul lui Spinoza este numit de obicei monism sau „concepția că există un singur lucru sau un singur gen de lucruri“. Se cuvine să amintim că Michael Levine face o distincție clară între panteism și „monismul“ filozofic al lui Spinoza și al altora. El scrie: „Orice simplă echivalare a monismului cu panteismul poate fi respinsă în baza temeiului că moniștii ar

putea să nu fie de acord să i se atribuie caracter divin acelui Unu – oricare ar fi el – la care se referă monismul lor“ (p. 86).

Alți filozofi „panteiști“ sunt Plotin, Lao Zi, F.W.J. Schelling și G.W.F. Hegel, pentru a numi doar câțiva. Vezi Peter Forrest și Roman Majeran, „Pantheism“, în *Annals of Philosophy* 64/4 (2016), pp. 67–91.

7. În legătură cu înclinația noastră naturală către „dualismul substanței“, cercetătorul din științele cogniției Paul Bloom susține că „ea este un produs secundar și natural al faptului că posedăm două sisteme cognitive distincte – unul care are de-a face cu obiectele materiale și altul care are de-a face cu entități sociale“. Cf. Paul Bloom, „Religious Belief as Evolutionary Accident“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Jeffrey Schloss și Michael J. Murray, ed., Oxford University Press, New York, 2009, pp. 118–127. În cartea sa *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York, 2004, Bloom trece în revistă numeroase experimente realizate pe copii, care evidențiază credința fundamentală în dualismul minte-corp.

Sunt puțini teoreticieni ai cogniției care au întreprins mai multe experimente pe această temă decât Justin Barrett. Concluzia lui este că „un număr tot mai mare de cercetători în dezvoltarea cognitivă sunt de părere că ceva din felul în care se dezvoltă mintea umană pare să ne predisună să credem că o parte din noi persistă după moarte și poate continua să acționeze în lumea prezentă. [...] Motivul exact pentru care credința în suflete și spirite care supraviețuiesc după moarte este atât de naturală pentru copii (și adulți) este un domeniu de cercetare activă și supus dezbaterei. S-a creat un consens potrivit căruia copiii se nasc cu credința într-un gen de viață viitoare, însă nu există un consens și cu privire la explicația acestui fapt.“ Vezi Justin L. Barrett, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Atria Books, New York, 2012, pp. 118, 120.

Jesse M. Bering a încercat să dea un răspuns cognitiv la problema cunoașterii intuitive pe care o avem despre suflet – și anume că această cunoaștere face parte din credința noastră înăscută în viața de după moarte. Bering argumentează că „întrucât este imposibil din punct de vedere epistemologic să știm cum este să fii mort, este foarte probabil că fiecare individ le atribuie agenților morți aceleași tipuri de stări mentale despre care el nu și-ar putea închipui că îi pot lipsi. Un asemenea model susține că este natural să credem în viața de după moarte, transmiterea socială servind în

principal la îmbogățirea (sau la degradarea) concepțiilor noastre intuitive despre viața de apoi.“ Vezi Jesse M. Bering, „Intuitive Conceptions of Dead Agents’ Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary“ în *Journal of Cognition and Culture*, 2, 4 (2002), pp. 263–308; de asemenea „The Folk Psychology of Souls“, în *Behavioral and Brain Sciences*, 29 (2006), pp. 453–498.

BIBLIOGRAFIE

- Abadia, Oscar Moro și Gonzalez Morales, Manuel R., „Paleolithic Art: A Cultural History“, în *Journal of Archaeological Research*, 21 (2013), pp. 269–306.
- Adovasio, J. M., Olga Soffer, and Jake Page, *The Invisible Sex*, Harper Collins, New York, 2007.
- Albright, William Foxwell, „Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition“, în *Catholic Biblical Quarterly*, 25/1 (1963), pp. 1–11.
- Allam, Schafik, „Slaves“, în *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, ed. D. Redford, Oxford University Press, 2001.
- Anonymous, *Cultus Arborum: A Descriptive Account of Phallic Tree Worship, with Illustrative Legends, Superstitions, Usages, &c., Exhibiting Its Origin and Development Amongst the Eastern & Western Nations of the World, from the Earliest to Modern Times; with a Bibliography of Works upon and Referring to the Phallic Cultus*, tipărit în regim privat la Londra în 1890.
- Anthes, Rudolf, „Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.“, în *Journal of Near Eastern Studies*, 18/3 (1959), pp. 169–212.
- Arapura, J.G., „Transcendent Brahman or Transcendent Void: Which Is Ultimately Real? Transcendence and the Sacred“, în *Transcendence and the Sacred*, ed. A.M. Olson și L.S. Rouner, University of Notre Dame Press, Ind., 1981, pp. 83–99.
- Archer, W.G., „Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil“, în *Burlington Magazine*, 95/607 (1953), pp. 343–344.
- Armitage, Simon, *et al.*, „The Southern Route «Out of Africa»: Evidence for an Early Expansion of Modern Humans into Arabia“, în *Science*, 331/6016 (2011), pp. 453–456.
- Arnold, Bettina, și Derek B. Counts, „Prolegomenon: The Many Masks of the Master of Animals“, în Bettina Arnold și Derek Counts, ed., *The Master of Animals in Old World Iconography*, Archaeolingua Alapítvány, Budapest, 2010.
- Aslan, Reza, „Thus Sprang Zarathustra: A Brief Historiography on the Date of the Prophet of Zoroastrianism“, în *Jusur* 14 (1998–1999), pp. 21–34.
- _____, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House, New York, 2005.

- _____, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House, New York, 2013.
- Assman, Jan, *The Mind of Egypt*. New York: Metropolitan, 1996.
- _____, *The Search for God in Ancient Egypt*, trad. David Lorton, Cornell University Press, Ithaca și Londra, 2001.
- _____, *Of Gods and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison, 2008.
- _____, *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, American University in Cairo, Cairo, 2014.
- Astour, Michael C., „Yahweh in Egyptian Topographic Lists“, în *Festschrift Elmar Edel, din Agypten und Altes Testament*, ed. Manfred Görg, Görg, Bamberg, Germany, 1979.
- Atlas, S., „The Philosophy of Maimonides and Its Systematic Place in the History of Philosophy“, în *Philosophy* 11/41 (1936), pp. 60–75.
- Atran, Scott., *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Atwell, James, „An Egyptian Source for Genesis“, în *Journal of Theological Studies*, 51/2 (2000), pp. 441–477.
- Aubert, Maxime *et al.*, „Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia“, în *Nature*, 9 oct/2014, pp. 223–237.
- Bahn, Paul, *The Cambridge Illustrated History of Prehistoric Art*, Cambridge University Press, 1998.
- Bahn, Paul, Natalie Franklin și Matthias Stecker, ed., *Rock Art Studies: News of the World IV*, Oxbow Books, Oxford, 2012.
- Baines, John, „Kingship, Definition of Culture, and Legitimation“, în *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O'Connor și David P. Silverman, Brill, Leiden, 1995.
- Bandstra, *Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible*, 4th ed., Wadsworth, Belmont, California, 2009.
- Banning, E.B., „The Neolithic Period: Triumphs of Architecture, Agriculture, and Art“, în *Near Eastern Archaeology*, 61/4 (1998), pp. 188–237.
- Barkley, Russell A., *Executive Functions: What They Are, How They Work, and Why They Evolved*, Guilford Press, New York, 2012.
- Barks, Coleman, *The Essential Rumi*, HarperOne, New York, 2004.
- Barrett, Justin L., „Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine“, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/1998, pp. 608–619.

- _____, „Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion“, în *Method and Theory in the Study of Religion*, 11/1998, pp. 325–339.
- _____, „Exploring the Natural Foundations of Religion“, în *Trends in Cognitive Sciences*, 4/1 (2000), pp. 29–34.
- _____, *Why Would Anyone Believe in God?*, Altamira Press, Lanham, Md., 2004.
- _____, „Cognitive Science, Religion and Theology“, pp. 76–99, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Jeffrey Schloss și Michael J. Murray, ed., Oxford University Press, New York, 2009.
- _____, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Atria Books, New York, 2012.
- Barton, C. Michael, G.A. Clark, și Allison E. Cohen, „Art as Information: Explaining Upper Palaeolithic Art in Western Europe“, în *World Archaeology*, 26/2 (1994), pp. 185–207.
- Barua, Ankur, „God's Body at Work: Ramanuja and Panentheism“, în *International Journal of Hindu Studies*, 14/1 (2010), pp. 1–30.
- Bar-Yosef, Ofer, „The PPNA in the Levant—An Overview“, în *Paléorient*, 15/1 (1989), pp. 57–63.
- Bausani, Alessandro, „Theism and Pantheism in Rumi“, în *Iranian Studies*, 1/1 (1968), pp. 8–24.
- Bégouën, Robert și Jean Clottes, „Les Trois-Frères After Breuil“, în *Antiquity*, 61/1987, pp. 180–187.
- Bégouën, Robert, Carole Fritz și Gilles Tosello, „Parietal Art and Archaeological Context: Activities of the Magdalenians in the Cave of Tuc d'Audoubert, France“, pp. 364–380, în *A Companion to Rock Art*, ed. Jo McDonald and Peter Veth, Wiley-Blackwell, Londra, 2012.
- Berghaus, Gunter, *New Perspectives on Prehistoric Art*, Praeger, Westport, Conn., 2004.
- Bering, Jesse M, „Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary“, în *Journal of Cognition and Culture*, 2/4 (2002), pp. 263–308.
- _____, „The Cognitive Psychology of Belief in the Supernatural: Belief in a Deity or an Afterlife Could Be an Evolutionarily Advantageous By-

- product of People's Ability to Reason About the Minds of Others“, în *American Scientist*, 94/2 (2006), pp. 142–149.
- _____, „The Folk Psychology of Souls“, în *Behavioral and Brain Sciences*, 29/2006, pp. 453–462.
- Berlejung, Angelika, „Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia“, în *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, ed. K. van der Toorn, Peeters, Leuven, 1997, pp. 45–72.
- Binford, Lewis R, „Post-Pleistocene Adaptations“, în *New Perspectives in Archaeology*, ed. L.R. Binford and S.R. Binford Aldine, Chicago, 1968, pp. 313–342.
- Binns, L. Elliott, „Midianite Elements in Hebrew Religion“, în *Journal of Theological Studies*, 31/124 (1930), pp. 337–354.
- Bird-David, Nurit, „«Animism»' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology“, în *Current Anthropology*, 40/S1 (1999), S67–S91.
- Black, Whitney Davis, *et al.*, „Art for Art's Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]“, în *Current Anthropology*, 28/1 (1987), pp. 63–89.
- Blanc, Alberto C., „Some Evidence for the Ideologies of Early Man“, în *Social Life of Early Man*, ed. Sherwood Washburn, Routledge, Londra, 2004, pp. 119–136.
- Bloch, Maurice, *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*, Routledge, New York, 2016.
- Bloom, Paul, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York, 2004.
- _____, „Religious Belief as an Evolutionary Accident“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss și M. Murray, Oxford University Press, 2009, pp. 118–127.
- _____, „Religion, Morality, Evolution“, în *Annual Review of Psychology*, 63/2012, pp. 179–199.
- Boak, Arthur Edward Romilly, „The Theoretical Basis of the Deification of Rulers in Antiquity“, în *Classical Journal*, 11/5/1916, pp. 293–297.
- Bosch-Gimpera, P., „Review *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil“, în *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 15/2

- 16/2 (1952–1953), pp. 80–82.
- Bottéro, Jean, *Religion in Ancient Mesopotamia*, trad. Teresa Lavender Fagen, University of Chicago Press, 2004.
- Boutwood, Arthur, „A Scientific Monism“, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 1 (1900–1901), pp. 140–166.
- Boyce, Mary, *History of Zoroastrianism*, 3 vol., Brill, Leiden, 1975–1991.
- Boyd, Robert, *et al.*, „The Evolution of Altruistic Punishment“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 100/3/2003, pp. 3531–3535.
- Boyer, Pascal, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1994.
- _____, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001.
- Braidwood, Robert, „The Agricultural Revolution“ în *Scientific American*, 203 (1960), pp. 130–141.
- _____, *Prehistoric Men*, 6th ed., Chicago Natural History Museum, 1963.
- Brandon, S.G.F., „The Ritual Perpetuation of the Past“, *Numen* 6/2 (1959), pp. 112–129.
- Breasted, James, *Ancient Records of Egypt*, vol. 2, University of Chicago Press, 1906.
- Breuil, Abbé Henri, *Four Hundred Centuries of Cave Art*, trad. Mary Boyle, Hacker Art Books, New York, 1979.
- _____, *White Lady of Brandberg: Rock Paintings of South Africa*, vol. 1, Faber and Faber, Londra, 1955.
- Breuil, Abbé Henri și Raymond Lantier, *The Men of the Old Stone Age*, St. Martin's Press, New York, 1965.
- Brisch, Nicole, „The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šu-Sîn of Ur“, în *Journal of the American Oriental Society*, 126/2 (2006), pp. 161–176.
- Broadie, Sarah, „Theological Sidelights from Plato's «Timaeus»“, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 82 (2008), pp. 1–17.
- Brown, Francis, S.R. Driver și Charles Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, 1951.
- Burckhardt, Titus, *Introduction to Sufism*, Thorsons, Londra, 1995.

- Burger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York, 1967.
- Burkert, Walter, *Greek Religion*, trad. John Raffan, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
- _____, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- Burkit, Miles C., „Review of *La Signification de l'Art Rupestre Paléolithique*“, în *Man*, 63 (1963).
- Call, Josep și Michael Tomasello, „Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later“, în *Trends in Cognitive Sciences* 12/5 (2008), pp. 187–192.
- Carneiro, Robert L., „Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin“, în *American Antiquity* 67/3 (2002), pp. 575–576.
- Cartailhac, Émile, „Les mains inscrites de rouge ou de noir de Gargas“, în *L'anthropologie*, 17/1906, pp. 624–625.
- Carter, Tim, „Marcion's Christology and Its Possible Influence on Codex Bezae“, în *Journal of Theological Studies*, 61/2/2010, pp. 550–582.
- Cauvin, Jacques, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*, Cambridge University Press, 2007.
- Cauvin, Jacques, Ian Hodder, Gary O. Rollefson, Ofer Bar-Yosef și Trevor Watkins. „Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 11/01 (2001), pp. 105–121.
- Chalupa, Aleš, „How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis“, în *Anodos. Studies of the Ancient World*, 6–7/2006–2007, pp. 201–207.
- Childe, Vere Gordon, „The Urban Revolution“, în *Town Planning Review*, 21/1 (1950), pp. 3–17.
- _____, *Man Makes Himself: History of the Rise of Civilization*, 3rd ed., Watts and Company, Londra, 1936.
- Chipp, Herschel B., „Review of *Palaeolithic Art*“, în *Art Journal*, 22/1 (1962): 54–56.
- Chittenden, Jacqueline, „The Master of Animals“, în *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 16/2 (1947), pp. 89–114.

- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, SUNY Press, Albany, 1989.
- Cicero, *The Nature of the Gods*, translated by P.G. Walsh, Oxford University Press, 2008.
- Clark, Geoffrey A., „Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research“, în *Current Anthropology*, 42/4 (2001), pp. 449–479.
- Clottes, Jean și David Lewis-Williams, *The Shamans of Prehistory: Trance Magic and the Painted Caves*, Abrams, New York, 1998.
- Coats, George W., „Moses in Midian“, în *Journal of Biblical Literature* 92/1 (1973), pp. 3–10.
- Cohen, Martin, „The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel“, în *Hebrew Union College Annual*, 36/1965, pp. 59–98.
- Conard, Nicholas J., „Palaeolithic Ivory Sculptures from Southwestern Germany and the Origins of Figurative Art“, în *Nature*, 426/18 (2003), pp. 830–832.
- Conkey, Margaret W., „A Century of Palaeolithic Cave Art“, în *Archaeology*, 34/4 (1981), pp. 20–28.
- Coogan, Michael David, „Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel“, în *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, ed. Patrick D. Miller *et al.*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, pp. 115–184.
- Cooper, Rodney A., *Tao Te Ching: Classic of the Way and Virtue; An English Version with Commentary*. Bloomington, Ind.: AuthorHouse, 2013.
- Corduan, Winfried, „A Hair's Breadth from Pantheism: Meister Eckhart's God-Centered Spirituality“, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 37/2 (1994), pp. 263–274.
- Crone, Patricia și Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, 1977.
- Cross, Frank Moore, „Yahweh and the God of the Patriarchs“, în *Harvard Theological Review*, 55/4 (1962), pp. 225–259.
- _____, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997.
- Csibra, Gergely, *et al.*, „Goal Attribution Without Agency Cues: The Perception of «Pure Reason» in Infancy“, *Cognition*, 72/3 (1999), pp.

237–267.

Dalley, Stephanie, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, and Others*, Oxford University Press, New York, 1989.

Davenport, Guy, „Robot“, în *Hudson Review*, 25/3 (1972), pp. 413–446.

Deimel, Antonius, *Pantheon Babylonicum: Nomina Deorum e Textibus Cuneiformibus Excerpta et Ordine Alphabetico Distributa*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Roma, 1914.

De La Torre, Miguel A. și Albert Hernández, *The Quest for the Historical Satan*, Fortress Press, Minneapolis, 2011.

De Moor, Johannes C., *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, 2nd ed., Peeters, Leuven, 1997.

Dever, William G., „Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet «Ajrûd»“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 255/1984, pp. 21–37.

_____, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008.

Dexter, Miriam Robbins, „Proto-Indo-European Sun Maidens and Gods of the Moon“, în *Mankind Quarterly* 55/1984, pp. 137–144.

Diaz-Andreu, Margarita, „An All-Embracing Universal Hunter-Gatherer Religion? Discussing Shamanism and Spanish Levantine Rock-Art“, în *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, ed. Henri-Paul Francfort și Roberte N. Hamayon, Akademiai Kiado, Budapest, 2001, pp. 117–133.

Dion, Paul E., „YHWH as Storm-God and Sun-God: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104“, în *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 103/1 (1991), pp. 43–71.

Duling, Dennis C., *Jesus Christ Through History*, Harcourt, New York, 1979.

Dumbrell, William J., „Midian: A Land or a League?“, în *Vetus Testamentum*, 25/2 (1975), pp. 323–337.

Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York, 1995.

Ehrman, Bart D., *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, New York, 2003.

Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton/Bollingen, 1974.

_____, *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, vol. 1, *History of Religious Ideas*. trad. Willard Trask, University of Chicago Press,

1978.

- Eliade, Mircea, *et al.*, *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., Macmillan, New York, 1987.
- Eshraghian, Ahad și Bart Loeys, „Loeys-Dietz Syndrome: A Possible Solution for Akhenaten's and His Family's Mystery Syndrome“, în *South African Medical Journal*, 102/8/2012, pp. 661–664.
- Fagan, Brian M. și Charlotte Beck, ed., *The Oxford Companion to Archaeology*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Fakhry, Majid, „Philosophy and Theology: From the Eighth Century C.E. to the Present“, în *The Oxford History of Islam*, ed. John L. Esposito, Oxford, New York, 1999, pp. 269–304.
- Faulkner, Raymond O., *The Ancient Pyramid Texts*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- Feeley-Harnik, Gillian, „Issues in Divine Kingship“, în *Annual Review of Anthropology*, 14 (1985), pp. 273–313.
- Feld, Edward, „Spinoza the Jew“, în *Modern Judaism* 9/1 (1989), pp. 101–119.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, trad. Marian Evans, Calvin Blanchard, New York, 1855.
- _____, *Lectures on the Essence of Religion*, trad. Ralph Manheim, Harper and Row, New York, 1967.
- _____, *Principles of the Philosophy of the Future*, trad. Manfred Vogel, Hackett, Indianapolis, 1986.
- Finkel, Irving, *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood*, Doubleday, New York, 2014.
- Fitzmyer, Joseph, „The Aramaic Language and the Study of the New Testament“, în *Journal of Biblical Literature*, 99/1 (1980), pp. 5–21.
- Forrest, Peter și Roman Majeran, „Pantheism“, în *Roczniki Filozoficzne/Annales de Philosophie/Annals of Philosophy*, 64/4 (2016), pp. 67–91.
- Foster, Benjamin R., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, University of Maryland Press, Bethesda, 2005.
- Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, University of Chicago Press, 1948.
- Franz, Marie-Louise, von, *Creation Myths*, Shambhala, Boston, 1995.

- Fraser, Douglas, „Review of *Palaeolithic Art: Indian Art in America*“, în *Art Bulletin*, 45/1 (1963), pp. 61–62.
- Freed, Rita, „Art in the Service of Religion and the State“, în *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamun*, Museum of Fine Arts in association with Bulfinch Press/Little, Brown, Boston, 1994, pp. 110–129.
- Freeman, L.G., „The Significance of Mammalian Faunas from Paleolithic Occupations in Cantabrian Spain“, în *American Antiquity*, 38/1 (1973), pp. 3–44.
- Freud, Sigmund, *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, trad. Abraham Arden Brill, Moffat, New York, 1918.
- _____, *The Future of an Illusion*, trad. W.D. Robson-Scott, Hogarth Press, Londra, 1928.
- Gamble, Clive, „Interaction and Alliance in Palaeolithic Society“, în *Man*, 17/1 (1982), pp. 92–107.
- _____, *The Palaeolithic Settlement of Europe*, Cambridge University Press, 1986.
- Garcia-Diez, M., D.L. Hoffman, J. Zilhao, C. de las Heras, J.A. Lasheras, R. Montes și A.W.G. Pike, „Uranium Series Dating Reveals a Long Sequence of Rock Art at Altamira Cave (Santilana del Mar, Cantabria)“, în *Journal of Archaeological Science*, 40/2013, pp. 4098–4106.
- Garr, W.R., *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*, Brill, Leiden, 2003.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
- Giedion, Sigfried, „Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil“, în *College Art Journal*, 12/4 (1953), pp. 381–383.
- Girard, René, *Violence and the Sacred*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1979.
- Giversen, Soren și Birger A. Pearson, „The Testimony of Truth“, în *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, Harper San Francisco, 1978, pp. 448–459.
- Goedicke, Hans, „Remarks on the «Israel-Stela»“, în *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 94 (2004), pp. 53–72.
- Gooch, Brad, *Rumi's Secret: The Life of the Sufi Poet of Love*, Harper, New York, 2017.

- Goodrich, Norma Lorre, *Ancient Myths*, Mentor Books, Londra, 1960.
- Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E.*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1979.
- Gowlett, John, Clive Gamble și Robin Dunbar, „Human Evolution and the Archaeology of the Social Brain“, în *Current Anthropology*, 53/6 (2012), pp. 693–722.
- Graziosi, Barbara, *The Gods of Olympus: A History*, Picador, New York, 2014.
- Green, Alberto R.W., *The Storm-God in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 2003.
- Green, Richard E., *et al.*, „A Draft Sequence of the Neanderthal Genome“, în *Science*, 328/2010, pp. 701–722.
- Gregory, Curtis, *The Cave Painters: Probing the Mysteries of the World's First Artists*, Alfred A. Knopf, New York, 2006.
- Grun, Rainer, *et al.*, „U-series and ESR Analyses of Bones and Teeth Relating to the Human Burials from Skhul“, în *Journal of Human Evolution*, 49/3 (2005), pp. 316–334.
- Guenevere, Michael și Hillard Kaplan, „Longevity Among Hunter-Gatherers: A Cross-Cultural Examination“, în *Population and Development Review*, 33/2/2007, pp. 321–365.
- Gunther, Hans F.K., *The Religious Attitudes of the Indo-Europeans*. Translated by Vivian Bird. London: Clare Press, 1967.
- Guthrie, R. Dale, *The Nature of Paleolithic Art*, University of Chicago Press, 2005.
- Guthrie, Stewart, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York, 1995.
- _____, „On Animism“, *Current Anthropology*, în 41/1 (2000), pp. 106–107.
- Hahn, Joachim, *Kraft und Aggression: Die Botschaft der Eiszeitkunst in Aurignacien Süddeutschlands?*, Verlag Archaeologica Venatoria, Tübingen, 1986.
- Hall, Edith, *Introducing the Ancient Greeks: From Bronze Age Seafarers to Navigators of the Western Mind*, W.W. Norton, New York, 2015.
- Hallowell, Alfred Irving, „Ojibwa Ontology, Behavior, and World View“, în *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, ed. S. Diamond, Columbia University Press, New York, 1960, pp. 20–52.

- Halverson, John, *et al.*, „Art for Art’s Sake in the Paleolithic [and Comments and Reply]“, în *Current Anthropology*, 28/1 (1987), pp. 63–89.
- Hammond, Norman, „Palaeolithic Mammalian Faunas and Parietal Art in Cantabria: A Comment on Freeman“, în *American Antiquity*, 39/4 (1974), pp 618–619.
- Harari, Yuval Noah, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, New York, HarperCollins, 2015.
- Harrison, Paul, *Elements of Pantheism*, Lumina Press, Coral Springs, Fla., 2004.
- Harvey, Paul, ed., *The Oxford Companion to Classical Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1951.
- Hasel, Michael G., „Israel in the Merneptah Stela“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296 (1994), pp. 45–61.
- Hawkes, Jacquetta și Sir Leonard Woolley, *Prehistory and the Beginnings of Civilization*, Harper and Row, New York, 1963.
- Hayden, Brian, „Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin“, în *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d’Archéologie*, 26/1 (2002), pp. 80–82.
- _____, *Shamans, Sorcerers and Saints*, Smithsonian, Washington D.C., 2003.
- Hedley, Douglas, „Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God“, în *Religious Studies*, 32/1 (1966), pp. 61–77.
- Herodotus*, trad. A.D. Godley, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1960.
- Hodder, Ian, The Role of Religion in the Neolithic of the Middle East and Anatolia with Particular Reference to Çatalhöyük“, în *Paléorient*, 37/1/2011, pp. 111–122.
- _____, „Symbolism and the Origins of Agriculture in the Near East“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 11/1/2001, pp. 107–114.
- Hodin, J.P., „Review: *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil; *Art in the Ice Age* by Johannes Maringer, Hans-Georg Bandi“, în *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 13/2 (1954), pp. 272–273.
- Hoffmeier, *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford University Press, 2015.

- Holland, Tom, *In the Shadow of the Sword: The Birth of Islam and the Rise of the Global Arab Empire*, Doubleday, New York, 2012.
- Hornung, Erik, „The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 29 (1992), pp. 43–49.
- _____, *Akhenaten and the Religion of Light*, trad. David Lorton, Cornell University Press, Ithaca și Londra, 1999.
- Hovers, Erella, Shimon Ilani, Ofer Bar-Yosef și Bernard Vandermeersch, „An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave“, în *Current Anthropology*, 44/4/2003, pp. 491–522.
- Hublin, Jean-Jacques și Shannon P. McPherron, ed., *Modern Origins: A North African Perspective*, Springer, New York, 2012.
- Huchingson, James E., „The World as God’s Body: A Systems View“, în *Journal of the American Academy of Religion* 48/3 (1980), pp. 335–44.
- Hume, David, *Four Dissertations*, A. and H. Bradlaugh Bonner, Londra, 1757.
- Hutton, Ronald, *Witches, Druids, and King Arthur*, Bloomsbury Academic, New York, 2003.
- Ingold, Tim și Gisli Palsson, ed., *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge University Press, 2013.
- Inwagen, Peter, van „Explaining Belief in the Supernatural: Some Thoughts on Paul Bloom’s «Religious Belief as an Evolutionary Accident»“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. Jeffrey Schloss și Michael Murra, Oxford University Press, 2009.
- Irani, Dinshaw J., *Understanding the Gathas: The Hymns of Zarathustra*, Ahura Publishers, Wolmsdorf, Pa., 1994.
- Jacobsen, Thorkild, „Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns“, în *Proceedings of the American Philosophical Society* 107/6 (1963), pp. 473–484.
- _____, „Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia“, în *Journal of Near Eastern Studies* 2/3 (1943), pp. 159–172.
- _____, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, 1976.
- James, E.O., „The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 1958“, în *Folklore*, 69/3 (1958), pp. 160–174.

- Jaubert, Jacques, *et al.*, „Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France“, în *Nature*, 534 (2016), pp. 111–127.
- Jochim, Michael, „Palaeolithic Cave Art in Ecological Perspective“, în *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory*, ed. G.N. Bailey, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 212–219.
- Johnson, Raymond, „Monuments and Monumental Art Under Amenhotep III: Evolution and Meaning“, în *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, ed. David O'Connor și Eric H. Cline, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001, pp. 63–94.
- Jones, Rufus M., „Jewish Mysticism“, în *Harvard Theological Review*, 36/2/1943, pp. 155–163.
- Karamustafa, Ahmet, *Sufism: The Formative Period*, University of California Press, Berkeley, 2007.
- Kelemen, Deborah, „Are Children Intuitive Theists? Reasoning About Purpose and Design in Nature“, în *Psychological Science*, 15/5 (2004), pp. 295–301.
- Kelemen, Deborah și Cara DiYanni, „Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children’s Reasoning About Nature“, în *Journal of Cognition and Development*, 6/1 (2005), pp. 3–31.
- Kenyon, Kathleen, *Digging up Jericho*, Praeger, New York, 1957.
- Keyser, James D. și David S. Whitley, „Sympathetic Magic in Western North American Rock Art“, în *American Antiquity*, 71/1 (2006), pp. 3–26.
- Knight, Nicola, Paulo Sousa, Justin L. Barrett și Scott Atran, „Children’s Attributions of Beliefs to Humans and God: Cross-Cultural Evidence“, în *Cognitive Science*, 28/2004, pp. 117–126.
- Köhler, Ludwig, *Old Testament Theology*, trad. A.S. Todd, Westminster Press, Philadelphia, 1957.
- Kreitzer, Larry, „Apotheosis of the Roman Emperor“, în *Biblical Archaeologist* 53/4 (1990), pp. 210–217.
- Kubler, George, „Eidetic Imagery and Paleolithic Art“, în *Yale University Art Gallery Bulletin* 40/1 (1987), pp. 78–85.
- Kuiper, F.B.J., „Ahura «Mazda» «Lord Wisdom»?“, în *Indo-Iranian Journal*, 18/1–2 (1976), pp. 25–42.
- Lambert, Wilfred G., „The God Aššur“, în *Iraq*, 45/1/1983, pp. 82–86.

- _____, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind., 2013.
- Larson, Gerald James, ed., *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1974.
- Lasheras, Jose Antonio, „The Cave of Altamira: 22,000 Years of History“, în *Andoranten*, 2009, pp. 5–33.
- Leeming, David și Margaret Leeming, ed., *A Dictionary of Creation Myths*, Oxford, New York, 1994.
- Legrain, Georges, „Second Rapport sur les travaux exécutés à Karnak du 31 octobre 1901 au 15 mai 1902“, în *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte*, 4 (1903), pp. 1–40.
- Leroi-Gourhan, André, *The Dawn of European Art: An Introduction to Palaeolithic Cave Painting*, Cambridge University Press, 1982.
- _____, „The Hands of Gargas: Toward a General Study“, în *October*, 37/1986, pp. 18–34.
- _____, *The Hunters of Prehistory*, trad. Claire Jacobson, Atheneum, New York, 1989.
- _____, „The Religion of the Caves: Magic or Metaphysics?“, în *October*, 37/1986, pp. 6–17.
- _____, *Treasures of Prehistoric Art*, Harry Abrams, New York, 1967.
- Leshner, James H., *Xenophanes of Colophon: Fragments; A Text and Translation with Commentary*, University of Toronto Press, 1992.
- Levine, Michael P., *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, Routledge, Londra, 1994.
- _____, „Pantheism, Substance and Unity“, în *International Journal for Philosophy of Religion*, 32/1 (1992), pp. 1–23.
- Levine, Morton H., „Review *Four Hundred Centuries of Cave Art* by Abbé H. Breuil“, în *American Anthropologist*, New Series, 59/1 (1957), pp. 142–143.
- _____, „Prehistoric Art and Ideology“, în *American Anthropologist*, 59/6 (1957), pp. 949–964.
- Lévi-Strauss, Claude, *Totemism*, trad. Rodney Needham, Merlin Press, Londra, 1991.
- Lewis, David Levering în *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215*, W.W. Norton, New York, 2008.
- Lewis-Williams, David, *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*, Thames and Hudson, Londra, 2010.

- _____, „Debating Rock Art: Myth and Ritual, Theories and Facts“, în *South African Archaeological Bulletin*, 61/183/2006, pp. 105–114.
- _____, *Inside the Neolithic Mind*, Thames and Hudson, Londra, 2009.
- _____, *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*, Thames and Hudson, Londra, 2004.
- Lewis-Williams, David și David Pearce, *Inside the Neolithic Mind: Consciousness, Cosmos, and the Realm of the God*, Thames and Hudson, Londra, 2005.
- Lommel, Herman, *Die Religion Zarathustras. Nach dem Awesta dargestellt*, Olms, Hildesheim, 1971.
- Lorblanchet, Michel, „The Origin of Art“, în *Diogenes*, 214/2007, pp. 98–109.
- _____, „Claw Marks and Ritual Traces in the Paleolithic Sanctuaries of the Quercy“, în *An Enquiring Mind: Studies in Honour of Alexander Marshack*, ed. Paul Bahn, Oxbow Books, Oxford, 2009, pp. 165–170.
- MacCulloch, Diarmaid, *Christian History: An Introduction to the Western Tradition*, SCM Press, Londra, 2012.
- MacIntyre, Alasdair, „Pantheism“, în vol. 6 din *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 10 vol., Macmillan, New York, 1967, pp. 31–35.
- Macquarrie, John, *In Search of Deity*, SCM Press, Londra, 1984.
- Mallory, James Patrick, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, Thames and Hudson, New York, 1989.
- _____, și D.Q. Adams, ed., *The Encyclopedia of Indo-European Culture*, Fitzroy Dearborn Publishers, Londra și Chicago, 1997.
- Marett, Robert Ranulph, *The Threshold of Religion*, Methuen and Co., Londra, 1914.
- Marinatos, Nanno, *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of the Animals in Early Greek Religion*, Routledge, Londra, 2000.
- Maringer, Johannes, „Priests and Priestesses in Prehistoric Europe“, în *History of Religions*, 17/2 (1977), pp. 101–120.
- Marshack, Alexander, „Images of the Ice Age“, în *Archaeology*, 48/4 (1995), pp. 28–36.
- McFarland, Thomas, *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford University Press, 1969.

- Mehr, Farhang, *The Zoroastrian Tradition: An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathustra*, Element, Rockport, Mass., 1991.
- Mendenhall, George E., „The Hebrew Conquest of Palestine“, în *Biblical Archaeologist*, 25/3 (1962), pp. 65–87.
- Mendenhall, George E. și G.A. Herion, *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001.
- Menocal, Maria Rosa, *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Back Bay Books, New York, 2003.
- Metso, Sarianna, *The Serekh Texts*, T&T Clark, New York, 2007.
- Mithen, Steven J., „To Hunt or to Paint: Animals and Art in the Upper Palaeolithic“, în *Man*, New Series, 23/4 (1988), pp. 671–695.
- Mohr, Richard D., „Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does“, în *History of Philosophy Quarterly*, 2/2 (1985), pp. 131–144.
- Momigliano, Arnaldo, „How Roman Emperors Became Gods“, în *American Scholar*, 55/2 (1986), pp. 181–193.
- Moore-Colyer, R.J., „Review of *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture* by Jacques Cauvin“, în *Agricultural History Review*, 49/1 (2001), pp. 114–115.
- Morenz, Siegfried, *Egyptian Religion*, Trad. Ann E. Keep, Cornell University Press, Ithaca, 1992.
- Morkot, James, „Divine of Body: The Remains of Egyptian Kings. Preservation, Reverence, and Memory in a World Without Relics“, în *Past and Present*, Supplement 5 (2010), pp. 37–55.
- Morris-Kay, Gillian, „The Evolution of Human Artistic Creativity“, în *Journal of Anatomy*, 216/2010, pp. 158–76.
- Mowinckel, Sigmund, „The Name of the God of Moses“, în *Hebrew Union College Annual*, 32/1961, pp. 121–133.
- Muesse, Mark, *The Hindu Traditions: A Concise Introduction*, Fortress Press, Minneapolis, 2011.
- _____, *Comparative Mythology: An Essay*, Routledge and Sons, Londra, 1909.
- Murray, Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, Anchor Books, New York, 1955.
- Murray, Michael, „Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief“, în *The Believing Primate: Scientific, Philosophical,*

- and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss și M. Murray,, Oxford University Press, 2009, pp. 168–178.
- Müller, Max, *Introduction to the Science of Religion*, Longmans, Green, Londra, 1873.
- Nadeau, Randall L., ed., *Asian Religions: A Cultural Perspective*, Wiley-Blackwell, Chichester, U.K., 2013.
- Nederhof, Mark-Jan, „Karnak Stela of Ahmose“, nepublicat [citat 24 Aprilie 2014]. <https://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/urkIV-005.pdf>.
- Nicholson, Reynold A., *Rumi: Poet and Mystic (1207–1273)*, Oneworld, Oxford, 1995.
- O'Connor, David și David P. Silverman, ed., *Ancient Egyptian Kingship*, Brill, Leiden, 1995.
- O'Connor, David și Eric H. Cline, ed., *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, ed. David O'Connor și Eric H. Cline, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001.
- Olyan, Saul M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1988.
- Osborne, Catherine, *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2004.
- Owen, Huw Parri, *Concepts of Deity*, Macmillan, Londra, 1971.
- Pagels, Elaine, „The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?“, în *Harvard Theological Review* 69/3–4 (1976), pp. 301–324.
- _____, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York, 1979.
- Pardee, Dennis, *Ritual and Cult at Ugarit*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002.
- _____, „A New Aramaic Inscription from Zincirli“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 51–71.
- Parkinson, George Henry Radcliffe, „Hegel, Pantheism, and Spinoza“, în *Journal of the History of Ideas*, 38/3 (1977), pp. 449–459.
- Pausanias, *Description of Greece*, 5 vol., trad. W.H.S. Jones, LOEB, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1935.
- Peregrine, Peter și Melvin Ember, *Encyclopedia of Prehistory*, vol. 3, *East Asia and Oceania*, Springer, New York, 2001.
- Peters, Joris, *et al.*, „Early Animal Husbandry in the Northern Levant“, în *Paléorient*, 25/2 (1999), pp. 27–48.

- Pettitt, Paul, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, Routledge, New York, 2010.
- Pettitt, Paul și Alistair Pike, „Dating European Palaeolithic Cave Art: Progress, Prospects, Problems“, în *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14/1 (2007), pp. 27–47.
- Pettitt, Paul, *et al.*, New Views on Old Hands: The Context of Stencils in El Castillo and La Garma Caves (Cantabria, Spain)“, în *Antiquity*, 88/2014, pp. 47–63.
- Piaget, Jean, „Children’s Philosophies“ în *A Handbook of Child Psychology*, ed. C. Murchison, Clark University Press, Worcester, Mass., 1933.
- _____, *The Child’s Conception of the World*, Littlefield, Adams & Co, Paterson, New Jersey, 1960.
- Picton, J. Allanson, „Pantheism: Some Preliminary Observations“, în *New England Review*: 24/1 (2003), pp. 224–227.
- Pike, Alistair, *et al.*, „U-Series Dating of Paleolithic Art in 11 Caves in Spain“, în *Science*, 336 (2012), pp. 1409–1413.
- Pitulko, Vladimir V., *et al.*, „Early Human Presence in the Arctic: Evidence from 45,000-Year-Old Mammoth Remains“, *Science*, 351/6270 (2016), pp. 260–263.
- Pollack, Gloria Wiederkehr, Gloria Wiederkehr Pollack, „Eliezer Zvi Hachohen Zweifel: Forgotten Father of Modern Scholarship on Hasidism“, în *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 49 (1982), pp. 87–115.
- Pope, Marvin H., *El in the Ugaritic Texts*, Brill, Leiden, 1955.
- Potts, Daniel T., „Accounting for Religion: Uruk and the Origins of the Sacred Economy“, în *Religion: Perspectives from the Engelsberg Seminar 2014*, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, Stockholm, 2014, pp. 17–23.
- Preuss, Horst Dietrich, *Old Testament Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, Free Press, New York, 1952.
- _____, „Taboo“, în *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William A. Lessa și Evon Z. Vogt, Harper and Row, New York, 1979, pp. 46–56.

- Radhakrishnan, Sarvepalli, „The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya“, în *International Journal of Ethics*, 24/4/1914, pp. 431–451.
- Rainey, Anson F., „Israel in Merneptah’s Inscription and Reliefs“, în *Israel Exploration Journal*, 51/1 (2001), pp. 57–75.
- Rauf, Bulent, „Concerning the Universality of Ibn ‘Arabi“, în *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 6, 1987.
- Redford, Donald B., *Akhenaten the Heretic King*, Princeton University Press, 1984.
- _____, „The Sun-Disc in Akhenaten’s Program: Its Worship and Antecedents, I“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 13 (1976), pp. 47–61.
- _____, „The Sun-Disc in Akhenaten’s Program: Its Worship and Antecedents, II“, în *Journal of the American Research Center in Egypt*, 17 (1980), pp. 21–38.
- Reed, Robert C., „An Interpretation of Some Anthropomorphic Representations from the Upper Palaeolithic“, în *Current Anthropology*, 17/1 (1976), pp. 136–138.
- Rendu, William, *et al.*, „Evidence Supporting an Intentional Neanderthal Burial at La Chapelle-aux-Saints“, în *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111/1 (2014), pp. 81–86.
- Reynolds, Gabriel Said, *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress Press, Minneapolis, 2012.
- Rice, Patricia C., și Ann L. Paterson, „Cave Art and Bones: Exploring the Interrelationships“, în *American Anthropologist*, New Series, 87/1 (1985), pp. 94–100.
- _____, „Validating the Cave Art–Archeofaunal Relationship in Cantabrian Spain“, în *American Anthropologist*, New Series, 88/3 (1986), pp. 658–667.
- Riel-Salvatore, Julien și Geoffrey A. Clark, „Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronotypology in Contemporary Paleolithic Research“, în *Current Anthropology*, 42/4 (2001), pp. 449–479.
- Riel-Salvatore, Julien și Claudine Gravel-Miguel, „Upper Palaeolithic Mortuary Practices in Eurasia: A Critical Look at the Burial Record“, în *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, ed. Sarah Tarlow și Liv Nilsson Stutz, Oxford University Press, 2013, pp. 303–346.

- Riesebrodt, Martin, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, University of Chicago Press, 2010.
- Robins, Gay, „The Representation of Sexual Characteristics in Amarna Art“, în *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 23/1993, pp. 29–41.
- Rollefson, Gary, „2001: An Archaeological Odyssey“, în *Cambridge Archaeological Journal* 11/01 (2001), pp. 112–114.
- Rossano, Matt J., „Supernaturalizing Social Life: Religion and the Evolution of Human Cooperation“, în *Human Nature*, 18/3/2007, pp. 272–294.
- _____, „Ritual Behavior and the Origins of Modern Cognition“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 19/2 (2009), pp. 249–250.
- Rowe, William, „Does Panentheism Reduce to Pantheism? A Response to Craig“, în *International Journal for Philosophy of Religion*, 61/2 (2007), pp. 65–67.
- Safi, Omid, „Did the Two Oceans Meet? Historical Connections and Disconnections Between Ibn ‘Arabi and Rumi“, în *Journal of Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 26 (1999), pp. 55–88.
- Sahly, Ali, *Les mains mutilées dans l’art préhistorique*, tipărit în mod privat, Toulouse, 1966.
- Sampson, Geoffrey, *Writing Systems: A Linguistic Introduction*, Stanford University Press, Palo Alto, 1990.
- Sandman, Maj, *Texts from the Time of Akhenaten*, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1938.
- Schimmel, Annemarie, *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi*, Shambhala, Boston și Londra, 1992.
- Schjoedt, Uffe, „The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion“, în *Method and Theory in the Study of Religion* 21/3 (2009), pp. 310–339.
- Schloen, J. David și Amir S. Fink, „New Excavations at Zincirli Höyük in Turkey (Ancient Sam’al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 1–13.
- Schloss, Jeffrey și Michael J. Murray, *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Schneider, Laurel, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, Routledge, Londra, 2007.
- Sellers, Robert Victor, *Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, SPCK, Londra, 1953.
- Selz, Gebhard, „*The Holy Drum, the Spear, and the Harp: Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia*“, în *Sumerian Gods and Their Representations*, ed. I.J. Finkel și M.J. Geller, Styx, Groningen, 1997, pp. 167–209.
- Shafer, Byron E., *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*, Cornell University Press, Londra, 1991.
- Sharpe, Kevin și Leslie Van Gelder, „Human Uniqueness and Upper Paleolithic «Art»: An Archaeologist's Reaction to Wentzel van Huyssteen's Gifford Lectures“, în *American Journal of Theology and Philosophy*, 28/3 (2007), pp. 311–345.
- Shaviv, Samuel, „The Polytheistic Origins of the Biblical Flood Narrative“, în *Vetus Testamentum*, 54/4 (2004), pp. 527–548.
- Shaw, Ian, ed., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, 2003.
- Shear, Jonathan, „On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy“, în *Journal of the American Academy of Religion* 62/2 (1994), pp. 319–342.
- Shults, LeRon, „Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük“, în *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*, ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010.
- Siddiqi, Mazheruddin, „A Historical Study of Iqbal's views on Sufism“, în *Islamic Studies* 5/4 (1966), pp. 411–427.
- Silverman, David, „The Nature of Egyptian Kingship“, în *Ancient Egyptian Kingship*, ed. David O'Connor și David P. Silverman, Brill, Leiden, 1995.
- Simmons, Allan, *The Neolithic Revolution in the Near East: Transforming the Human Landscape*, University of Arizona Press, Tucson, 2007.
- Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, University of California Press, Berkeley, 1996.
- Smith, Huston, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, HarperCollins, New York, 1991.
- _____, „Is There a Perennial Philosophy?“, în *Journal of the American Academy of Religion* 55/3 (1987), pp. 553–566.

- Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- Smith, Morton, *Studies in the Cult of Yahweh*, 2 vol., Brill, Leiden, 1996.
- _____, „The Common Theology of the Ancient Near East“, în *Journal of Biblical Literature* 71/3 (1952), pp. 135–147.
- Smith, Noel, *An Analysis of Ice Age Art: Its Psychology and Belief System*, American University Studies, Series XX, „Fine Arts“, vol. 15, book 15, Peter Lang, New York, 1992.
- Smith, W. Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, Ktav Publishers, New York, 1969.
- Snow, Dean R., „Sexual Dimorphism in Upper Palaeolithic Hand Stencils“, în *Antiquity*, 80/2006, pp. 390–404.
- _____, „Sexual Dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art“, în *American Antiquity*, 4/2013, pp. 746–761.
- Sobat, Erin, „The Pharaoh's Sun-Disc: The Religious Reforms of Akhenaten and the Cult of the Aten“, în *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, 12 (2013–2014), pp. 70–75.
- Sprigge, Timothy Lauro Squire, „Pantheism“, în *Monist*, 80/2 (1997), pp. 191–217.
- Sproul, Barbara C., *Primal Myths*, HarperCollins, New York, 1991.
- Srinivasan, Doris, „Vedic Rudra-Śiva“, în *Journal of the American Oriental Society*, 103/3/1983, pp. 543–556.
- Stone, Alby, *Explore Shamanism*, Explore Books, Loughborough, U.K., 2003.
- Stringer, Chris, *Lone Survivors: How We Came to Be the Only Humans on Earth*, Henry Holt and Company, New York, 2012.
- Stringer, Martin D., „Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline“, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5/4 (1999), pp. 541–555.
- Struble, Eudora J. și Virginia Rimmer Herrmann, „An Eternal Feast at Sam'al: The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context“, în *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 356/2009, pp. 15–49.
- Taraporewala, Irach J.S., *The Divine Songs of Zarathustra: A Philological Study of the Gathas of Zarathustra, Containing the Text and Literal Translation into English, a Free English Rendering and Full Critical and*

- Grammatical Notes, Metrical Index and Glossary*, D.B. Taraporevala Sons, Bombay, 1951.
- Tattersall, Ian, *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*, Harvest, New York, 1999.
- Tertullian, *Apologetical Works*, Minucius Felix, *Octavius*, trad. Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly, and Edwin A. Quain, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1950.
- Teske, Roland, „The Aim of Augustine’s Proof That God Truly Is“, în *International Philosophical Quarterly*, 26 (1986), pp. 253–268
- Thomassen, Einar, „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome“, în *Harvard Theological Review*, 97/3 (2004), pp. 241–256.
- Tobin, Frank, „Mysticism and Meister Eckhart“, în *Mystics Quarterly*, 10/1 (1984), pp. 17–24.
- Treves, Marco, „The Reign of God in the O.T.“, în *Vetus Testamentum*, 19/2/1969, pp. 230–243.
- Toorn, Karel van der, *Family Religion in Babylonia, Ugarit, and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Brill, Leiden, 1996.
- Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture*, J. Murray, Londra, 1889.
- Ucko, Peter, „Subjectivity and the Recording of Palaeolithic Cave Art“, în *The Limitations of Archaeological Knowledge*, ed. T. Shay and J. Clottes, Liège, University of Liège Press, 1992, pp. 141–180.
- Urquhart, William Spence, *Pantheism and the Value of Life with Special Reference to Indian Philosophy*, Epworth Press, Londra, 1919.
- _____, „The Fascination of Pantheism“, în *International Journal of Ethics*, 21/3 (1911), pp. 313–326.
- VanderKam, James, *The Dead Sea Scrolls Today*, Eerdmans, Grand Rapids, 2010.
- VanPool, Christine S. și Elizabeth Newsome, „The Spirit in the Material: A Case Study of Animism in the American Southwest“, în *American Antiquity*, 77/2/2012, pp. 243–262.
- Verhoeven, Marc, „The Birth of a Concept and the Origins of the Neolithic: A History of Prehistoric Farmers in the Near East“, în *Paléorient*, 37/1 (2011), pp. 75–87.
- Vinnicombe, Patricia, *People of Eland: Rock Paintings of the Drakensburg Bushmen as a Reflection of Their Life and Thought*, Wits University Press, Johannesburg, 2009.

- Walker, Williston, *A History of the Christian Church*, Scribner, New York, 1918.
- Walton, John H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, 3rd ed., Baker Academic, Grand Rapids, 2009.
- Watkins, Trevor, „Building Houses, Framing Concepts, Constructing Worlds“, în *Paléorient*, 30/1 (2004), pp. 5–23.
- Weinberg, Saul S., „A Review Article: Man’s Earliest Art“, în *Archaeology*, 6/3 (1953), pp. 174–180.
- Weisdorf, Jacob L., „From Foraging to Farming: Explaining the Neolithic Revolution“, în *Journal of Economic Surveys*, 19/4/2005, pp. 561–586.
- Wengrow, David, „Gods and Monsters: Image and Cognition in Neolithic Societies“, în *Paléorient*, 37/1 (2011), pp. 154–163.
- Wensinck, Arent Jan, „The Two Creeds, Fikh Akbar II“, în *The Norton Anthology of World Religions*, vol. 2, ed. Jack Miles, W.W. Norton, New York, 2015, pp. 1553–1559.
- West, Martin, „Towards Monotheism“, în *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. Polymnia Athanassiadi și Michael Frede, Oxford University Press, 1999, pp. 21–40.
- Wet, Chris, de „Mystical Expression and the Logos in the Writings of St. John of the Cross“, în *Neotestamentica*, 42/1/2008, pp. 35–50.
- White, Randall, *Prehistoric Art: The Symbolic Journey of Humankind*, Harry N. Abrams, New York, 2003.
- Williams, David Salter, „Reconsidering Marcion’s Gospel“, în *Journal of Biblical Literature*, 108/3/1989, pp. 477–496.
- Williams, Lukyn, *Dialogue with Trypho the Jew*, Macmillan, New York, 1930.
- Wilson, David Sloan, în *Darwin’s Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, 2002.
- Wise, Michael, *Language and Literacy in Roman Judaea: A Study of the Bar Kochba Documents*, Yale University Press, New Haven, 2015.
- Wisse, Frederik, „The Apocryphon of John“, în *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, Harper San Francisco, 1978, pp. 104–123.
- Wobst, H. Martin, „The Archaeo-Ethnology of Hunter-Gatherers or the Tyranny of the Ethnographic Record in Archaeology“, în *American Antiquity*, 43/2 (1978), pp. 303–309.

- Wolf, Laibl, *Practical Kabbalah: A Guide to Jewish Wisdom for Everyday Life*, Three Rivers Press, New York, 1999.
- Wood, Bryant, „The Rise and Fall of the 13th-Century Exodus-Conquest Theory“, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 48/3 (2005), pp. 475–489.
- Wray, Tina J. și Gregory Mobley, *The Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.
- Wynn, Thomas și Frederick Coolidge, „Beyond Symbolism and Language: An Introduction to Supplement 1, *Working Memory*“, în *Current Anthropology*, 51 (2010), S5–S16.
- Wynn, Thomas, Frederick Coolidge și Martha Bright, „Hohlenstein-Stadel and the Evolution of Human Conceptual Thought“, în *Cambridge Archaeological Journal*, 19/1 (2009), pp. 73–84.
- Yarshater, Ehsan ed., *Mystical Poems of Rumi*, University of Chicago Press, 2008.
- Zagorska, Ilga, „The Use of Ochre in Stone Age Burials of the East Baltic“, în *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*, ed. Fredrik Fahlander și Terje Oestigaard, Archaeopress, Oxford, 2008.
- Zarrinkoob, Abdol-Hosein, „Persian Sufism in Its Historical Perspective“, în *Iranian Studies* 3/4 (1970), pp. 139–220.
- Zeder, Melinda A., „Religion and the Revolution: The Legacy of Jacques Cauvin“, în *Paléorient*, 37/1 (2011), pp. 39–60.
- Zimmerli, Walther, *Old Testament Theology in Outline*, T&T Clark, Edinburgh, 1978.